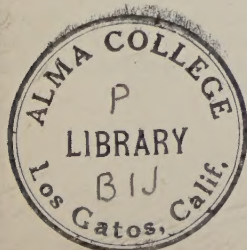
BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

DEEL NEGENTIEN — 1958



BESPROKEN BOEKEN

S. CYPRIAAN: HET HEIL IN DE KERK *)

Inleiding

Afkomstig uit een heidens milieu in het begin van de 3e eeuw, weet CYPRIAAN uit eigen ervaring, wat het betekent, na een leven „in tenebris atque in nocte caeca", „in salo iactantis saeculi nutabundus... veritatis ac lucis alienus" [1]), geroepen te zijn tot de ene ware Kerk. Tot op zekere hoogte doen enkele geschriften [2]) ons vermoeden, om welke motieven deze talentvolle rhetor zijn carrière heeft opgegeven: de grove dwalingen en de zedeloosheid in de afgoderij, de ijdelheid van het aardse dat de mens geheel in beslag neemt zonder hem te bevredigen, zijn dorst naar gerechtigheid en waarheid. Men zou hieraan kunnen toevoegen de invloed van de H. Schrift, waarvoor hij steeds de grootste eerbied heeft, en de geestelijke leiding van de priester CAECILIAAN. Steeds heeft hij zich dankbaar getoond voor deze genade, en zijn geschriften vloeien over van vurige liefde en onwrikbare trouw jegens de Kerk, van grote toewijding en vaderlijke bezorgdheid voor de hem toevertrouwde christengemeente.

Wellicht zoekt men in hem tevergeefs de denker, die zijn thesissen tot een groots en in alle opzichten sluitend theologisch systeem heeft opgebouwd.

---

*) Voor CYPRIAANS brieven gebruiken wij BAYARD, *Saint Cyprien, Correspondance,* Paris 1945.

Voor de andere geschriften: G. HARTEL, *C.S.E.L.* vol. III pars 1, Vindobonae 1868.

Voor *De Catholicae Ecclesiae Unitate* echter: P. DE LABRIOLLE, *Saint Cyprien, de l'Unité de l'Eglise Catholique,* Unam Sanctam 9, Paris 1942.

Enkele afkortingen:

Don.	=	*Ad Donatum.*
Quod idola	=	*Quod idola dii non sint.*
Qu.	=	*Ad Quirinum testimoniorum libri tres.*
HV.	=	*De Habitu Virginum.*
CEU.	=	*De Catholicae Ecclesiae Unitate.*
Laps.	=	*De Lapsis.*
DO.	=	*De Dominica Oratione.*
Mort.	=	*De Mortalitate.*
Fort.	=	*Ad Fortunatum.*
Dem.	=	*Ad Demetrianum.*
OE.	=	*De Opere et Eleemosynis.*
BP.	=	*De Bono Patientiae.*
ZL.	=	*De Zelo et Livore.*
SE.	=	*Sententiae Episcoporum Numero 87.*
Ep.	=	*Epistula.*

1) *Don.* 3.

2) *Don., Dem., Mort.*

Zijn sacramentenleer is niet geheel vrij van dwaling, zijn leer over het bestuur van de Kerk heeft de nodige lacunes. Toch kunnen wij met G. BARDY zeggen: „...les quelque dix ans qui sont le champ d'action de saint Cyprien à la tête de l'Eglise de Carthage ont une importance exceptionnelle dans l'expression de la théologie de l'Eglise" [3]). Zijn werken zijn een getrouwe neerslag van de traditionele leer in Afrika, die van deze strijder voor de Kerk een nieuwe bezieling krijgt tijdens een van de zwaarste crisissen; een rijke bron van kennis omtrent geschiedenis en constitutie, liturgie en discipline van de Kerk, gezien al de belangrijke feiten die zij vermelden: twee, bijna drie vervolgingen binnen de tien jaren, twee schisma's, zeven of acht concilies, en een zwaar conflict dat ondanks alle goede wil de christenwereld in twee kampen verdeelt.

Er gaat een meeslepende kracht uit van deze bisschop, die bij al zijn apostolische activiteit heel zijn energie blijft putten uit het gebed en de overweging van de mysteries van het geloof. LACTANTIUS vat aldus de herinnering samen, die de lezing van CYPRIAANS werken hem heeft nagelaten: „Hic tamen placere ultra verba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt quae locutus est, et ad id praeparata ut a solis fidelibus audiantur" [4]). Dit mysticisme, dat D'ALÈS omschrijft als „le rôle de l'élément symbolique et affectif dans son action, dans sa pensée, dans son style" [5]), en BARDY als een voortdurend „chercher à découvrir les harmonies du monde invisible sous le voile dont les recouvre à nos yeux le monde visible" [6]), is een van de meest markante trekken van CYPRIAANS werken en zijn grootste charme.

Reeds tijdens zijn leven heeft hij een onbetwistbare positie in Afrika, d.w.z. behalve in Africa proconsularis ook in Numidië en Mauretanië, en zijn invloed reikt zelfs tot in Spanje, Gallië en in Cappadocië. Naast de levendige bewondering die in latere eeuwen het griekse Oosten voor hem blijft koesteren, domineert zijn grote figuur vooral in het Westen het einde van de 3e en de hele 4e eeuw (n.b. In de controversen over de genade stelt AUGUSTINUS CYPRIAAN voortdurend tegenover PELAGIUS); maar ook de vele handschriften, die er in de Middeleeuwen van zijn werken in omloop waren, zijn voor die verreikende invloed een welsprekende getuigenis.

Wat zijn leer betreft, vormt de Overlevering een van CYPRIAANS belangrijke gezagsbronnen. Zijn ideeën over de Traditie krijgen wel een bijzonder reliëf in *Ep.* 63 over de Eucharistie en *Ep.* 74, zijn laatste brief over de ketterdoop; twee brieven, die in deze zin tegenover elkaar staan en daarmee elkaar aanvullen, dat CYPRIAAN in de eerste de „dominica traditio", „divina traditio", „Evangelica atque apostolica traditio", verdedigt en stelling neemt tegen de encratieten, en in de tweede voorstaat wat hij de „veri-

---

3) G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée*, Unam Sanctam 14, Paris 1947, p. 248.

4) LACTANTIUS, *Divinae Institutiones* V, 1. P.L. 6, 551-552.

5) A. D'ALÈS, *Le Mysticisme de saint Cyprien*, Rev. d'Asc. et de Myst. 2 (1921) p. 256

6) G. BARDY, art. *Cyprien*, Dict. de Spir. II² k. 2663.

tas Christi" noemt en de „humana traditio", „consuetudo sine veritate", „vetustas erroris", van STEFANUS aanvalt [7]). Zo klaar als dit onderscheid lijkt, zo moeilijk is de toepassing van dit princiep in concrete gevallen; want wie maakt nu juist uit, of men te doen heeft met de „traditio dominica" dan wel met een „error humanus"?

Recht van bestaan heeft alleen die traditie, die op de „evangelica veritas" steunt. Absoluut geldt dan ook bij CYPRIAAN het gezag van de H. Schrift, waarin God zelf tot ons spreekt en ons onderricht, „ut a tenebris erroris abduci et luce eius pura et candida luminati viam vitae per salutaria sacramenta teneamus" [8]). Een korte maar zeer welsprekende schets van zijn eigen gebedsleven lijkt wel deze aansporing: „Sit in manibus *divina lectio*, in sensibus dominica cogitatio, oratio iugis omnino non cesset ...." [9]). Nooit meer citeert hij profane auteurs, ook al heeft hij hun grotendeels zijn ontwikkeling te danken, en veel liever wil hij alle menselijk en omslachtig geredeneer maar achterwege laten, om slechts aandachtig te luisteren naar de „divina magisteria" en daaruit zijn geestelijke kracht te putten. „... amputandas esse verborum nostrorum moras et tarditates atque ambages sermonis humani subtrahendas, ponenda illa sola quae Deus loquitur ...." [10]). Wel degelijk is dit woord Gods van blijvend actuele betekenis voor ons, omdat ons na de verwerping der joden de goddelijke uitverkiezing is ten deel gevallen, en niet alleen Christus en zijn apostelen zich in het Nieuwe Testament tot ons richten, maar ook wat de H. Geest in het Oude Verbond door de profeten heeft voorspeld nu zijn uiteindelijke vervulling heeft gevonden in de Kerk [11]).

Daarom menen wij dan ook CYPRIAANS visie op het heil in de Kerk — zij het slechts bij benadering en in grote trekken, — niet beter te kunnen weergeven, dan door enige belangrijke teksten en beelden uit de H. Schrift, waarop CYPRIAAN teruggrijpt, te releveren, en daaromheen zijn ideeën te groeperen. Onnodig te zeggen, dat steeds rekening dient gehouden te worden met de eigentijdse Schriftuurinterpretatie, die niet altijd feilloos is [12]); al hoeft men het speculatief-theologische gehalte daarvan, met name wat de bijbelse beelden betreft, niet te overschatten, zij hoeft daarom toch ook nog geen excuus te zijn, om niet met zorg de grote geestelijke rijkdom en het diepe geloofsinzicht te gaan ontdekken, dat CYPRIAAN in de H. Schrift gevonden heeft. Wellicht moeten wij met enige reserve staan tegenover wat P. DE LABRIOLLE zegt over CYPRIAANS bedoeling met zijn *De Catholicae Ecclesiae Unitate*: „Il s'attache à démontrer l'hétérogénéité de l'esprit de schisme à l'esprit chrétien par une série *d'images nullement équivalentes à*

---

7) Traditio divina: *Ep.* 63, 1, 2, 9, 17, 19; *Ep.* 74, 10 v. Traditio humana: *Ep.* 63, 14; *Ep.* 74, 2, 3, 4, 9.

8) *Qu.* praef.

9) *ZL.* 16.

10) *Fort.* 4 cf. 1.

11) *Fort.* 7: „In Exodo Iudaicus populus ad umbram nostri et imaginem praefiguratus ..."

12) B.v. Ps. 44 : 2 in *Qu.* II, 3: „Quod Christus idem sit Sermo Dei." Het merkwaardige Gen. 19 : 24 in *Qu.* III, 33. Het commentaar op Lc. 1 : 35 in *Quod idola* 11.

des formules théologiques surveillées et complètes" [13]), en dit niet zonder meer generaliseren, als wij aan zijn symbolische uitdrukkingswijzen volle recht willen laten wedervaren.

Uitgaande van het feit, dat CYPRIAANS geschriften gedurende zijn 10-jarige pastorale arbeid grotendeels wel met enige precisie te dateren zijn, hebben sommigen gemeend de ontwikkeling van zijn doctrien en met name van zijn Kerkleer te kunnen reconstrueren, en daarin zelfs de verschillende étappen te kunnen determineren. D'ALÈS zegt hiervan: De semblables dissections nous paraissent entièrement illusoires ...." en noemt deze poging elders een „précision inquiétante, à considérer la brièveté de la carrière et la constance de l'homme ..." [14]), hoewel het niet alleen gerechtvaardigd, maar overigens ook geheel vanzelfsprekend is, te veronderstellen, dat zijn ideeën langzamerhand tot grotere rijpheid zijn gekomen, en dat naargelang de omstandigheden de accenten ook enigszins verschillen. Met name de 6 brieven over de ketterdoop [15]), waarin hij het standpunt van het Afrikaanse episcopaat tegenover Rome tracht te rechtvaardigen, vallen op door hun sterk argumenterende toon en geven een vrij scherp omlijnd beeld van zijn opvattingen over doopsel en kerkelijke eenheid.

Zoals reeds is aangestipt stond de Kerk toen voor zeer moeilijke problemen, en het was zaak bij die zware crisis, toen zij bij haar snelle uitbreiding reeds veel van haar eerste vurigheid scheen te hebben verloren, en tijdens de grote kerkvervolging onder DECIUS in de herfst van 249 het aantal afvalligen ook in Carthago niet te tellen was [16]), haar uitnemende heiligheid zo duidelijk mogelijk in het licht te stellen, en er met alle nadruk op te wijzen, dat men alleen in haar en nergens anders het heil vindt. Zij is de ene en enig ware Kerk. Een hechte eenheid, niet alleen binnen het kader van iedere plaatselijke gemeente afzonderlijk, maar ook tussen de locale kerken onderling. Deze kerngedachte, de eenheid in de alleenzaligmakende Kerk, vinden wij in CYPRIAANS werken dan ook telkens weer terug als het bezielende idee gedurende zijn veelbewogen episcopaat, een steeds weer herhaald: „Opto equidem .... et consulo pariter et suadeo, ut si fieri potest nemo de fratribus

---

[13]) P. DE LABRIOLLE o.c. Introd. p. XXVI.

[14]) A. D'ALÈS, *La Théologie de saint Cyprien,* Paris 1922, Introd. p. XI en p. 209. Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur,* Freiburg im Breisgau 1903, II p. 460.

[15]) *Ep.* 69 t/m 74.

[16]) Een indruk van de algemene verslapping krijgt men uit de volgende passage: „.... non in sacerdotibus religio devota, non in ministeriis fides integra, non in operibus misericordia, non in moribus disciplina. .... episcopi plurimi quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo divina procuratione contempta procuratores regum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta per alienas provincias oberrantes negotiationis quaestuosae nundinas aucupari .... fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus faenus augere." *Laps.* 6. En van de massale afval: „.... ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus fidem suam prodidit nec prostratus est persecutionis inpetu, sed voluntario lapsu se ipse prostravit." *Laps.* 7. „.... ante aciem multi victi, sine congressione prostrati nec hoc sibi reliquerunt, ut sacrificare idolis viderentur inviti ...." *Laps.* 8.

pereat, et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat" [17]).

Dit Kerkbegrip krijgt niet alleen door dit Leitmotiv een heel bepaalde accentuatie; het krijgt een nieuwe dimensie, wanneer wij het situeren in het perspectief van het: „Regnum Dei ... esse coepit in proximo" [18]). Oorlogen, hongersnood en epidemieën zijn uitingen van de „senectus mundi" [19]); de „haereticae pravitatis et schismatum venenata pernicies", die nu hoogtij viert [20]), de „pressurarum et persecutionum pondus" [21]), hierin ziet CYPRIAAN niets anders dan de vervulling van Christus' voorspelling van het einde der wereld, de onmiskenbare tekenen van de naderende oordeelsdag, het aanbreken van het „antichristi tempus infestum". Maar tegelijk betekent dit ook de dageraad van het eeuwige en definitieve heil, en verre van ons te beangstigen, moet de nabijheid van de parousie, die de voltooiing zal brengen van ons nu reeds in de Kerk verworven heil, ons nu juist met hoop vervullen en hart en geest omhoog richten: „Respicite itaque dum tempus est ad veram et aeternam salutem, et quia iam mundi finis in proximo est, ad Deum mentes vestras Dei timore convertite" [22]). Een des te klemmender oproep om zich te hoeden voor de drogredenen van de vijand, die verdeeldheid en verwarring zaait, en zich in de ene ware Kerk het heil te waarborgen.

Waarop baseert Cypriaan nu de eenheid van de Kerk?

Van de ene kant vinden wij allereerst in het veel bedisputeerde *De Catholicae Ecclesiae Unitate* cap. 4 [23]) wel een van de belangrijkste getuigenissen voor het „primaatschap" van Petrus' opvolger (het woord „primatus" zelf komt behalve in de z.g. „primatiale" redactie daarvan nog vier keren voor [24]) en heeft in alle gevallen betrekking op Rome's prioriteit), al moeten wij met DE LABRIOLLE zelfs van dit werk zeggen: „Il ne s'agissait pas pour Cyprien de définir le 'système papal' en face du 'système épiscopal' .... Ce qu'il voulait, c'était, en une période particulièrement troublée, démontrer que la marque propre, la note de l'Eglise catholique, c'est l'union des coeurs, la caritas mutua, indispensable lien de tout l'organisme ecclésiastique" [25]). Daarnaast heeft men nog een aantal parallelplaatsen waarbij herhaaldelijk de allusie op Matth. 16:18 voorkomt [26]).

---

17) *CEU.* 23.
18) *Mort.* 2.
19) *Dem.* 3-5.
20) *CEU.* 16.
21) *Fort.* praef. 1; cf. ibid. 2; *Ep.* 58, 1; ibid. 2; *Ep.* 59, 7; *Ep.* 67, 7.
22) *Dem.* 23; cf. ibid. 20; *Ep.* 61, 4; *Ep.* 63, 18.
23) Cf. D'ALÈS o.c. p. 102-120. DE LABRIOLLE o.c. Introd. p. XVIII-XXX. *Bibliographie p. XXXI v.* G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise,* p. 232 vv. E. W. BENSON, *Cyprian, his life, his time, his work,* London 1897 p. 203.
24) *BP.* 19; *Ep.* 69, 8; *Ep.* 71, 3; *Ep.* 73, 25.
25) DE LABRIOLLE o.c. Introd. p. XXIX.
26) *HV.* 10; *Fort.* 11; *BP.* 9; *SE.* 17; *Ep.* 43, 5; *Ep.* 55, 8; ibid. 9; *Ep.* 59, 7; ibid. 14; *Ep.* 66, 8; *Ep.* 70, 3; *Ep.* 71, 3; *Ep.* 73, 7; ibid. 11.

Daartegenover citeert hij Matth. 16 : 18 ook om de macht van de bisschop en zijn leidende positie in de Kerk te funderen : „Dominus noster .... episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in Evangelio loquitur et dicit Petro ...." [27]), en bevestigt hij, dat met handhaving van de kerkelijke eenheid iedere bisschop zelfstandig staat in het bestuur van zijn gemeente en alleen aan God rekenschap verschuldigd is : „manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus" [28]).

Wat CYPRIAANS handelwijze betreft : van de ene kant toont hij zijn aanhankelijkheid jegens de cathedra Petri, hij geeft rekenschap van de voorname gebeurtenissen in Afrika en van het bestuur van zijn kerk [29]), vraagt STEFANUS om in te grijpen in de affaires van Arles en zijn beslissing aan Afrika bekend te maken [30]), maar wij weten ook hoe fel hij hem weerstaat in de controvers over het doopsel.

Het is niet zo eenvoudig om CYPRIAANS standpunt te formuleren. P. GODET vat het aldus samen : „A prendre dans sa rigueur la théorie de saint Cyprien, l'Eglise universelle serait la simple collection des Eglises particulières. groupées indispensablement autour de l'évêque de Rome ; elle serait en réalité un corps acéphale. Car l'évêque de Rome, qui est le centre de l'unité, n'en est pas le gardien ; il est le représentant officiel de l'Eglise catholique, sans en être le chef, puisqu'en droit il n'est pas armé de l'autorité que réclame sa situation" [31]). Maar — het kan ook moeilijk anders — deze samenvatting doet wat simplistisch aan. Eveneens die van D'ALÈS : „.... on s'incline en théorie devant la prérogative du successeur de Pierre ; en pratique on se dérobe devant les conséquences, dès qu'elles paraissent menacer l'autonomie chère aux Eglises d'Orient" [32]). Cf. BARDY : „Rarement peut-être la réalité apporte un démenti aussi net, aussi catégorique à une thèse que dans les circonstances où saint Cyprien est amené à agir .... Il n'est pas, faut-il le dire, le théologien de l'Eglise qu'il aurait été en d'autres temps" [33]). „Primatus" — aldus K. ADAM —, „besagt ... zum mindesten einen auf die bleibende Wesenheit der Kirche zielenden, sie als Einheit begründenden und erhaltenden Vorrang, d.h. es eignet der Person Petri eine über die bischöfliche Würde und Schlüsselgewalt hinausgreifende, diese in der Vielheit ihrer Träger erst zu einheitlichem Wirken zusammenschliessende Be-

---

[27]) *Ep.* 33, 1.

[28]) *Ep.* 55, 21. Cf. *Ep.* 30, 1; *Ep.* 59, 14 ; *Ep.* 69, 17 coll. 12 ; *Ep.* 72, 3 ; *Ep.* 73, 26 ; *SE.* Introd. Cf. M. BÉVENOT, *„A Bishop is responsible to God alone."* R.S.R. 39/40 (1951/1952) 397-415.

[29]) „.... necessarium duxi has ad vos litteras facere, quibus vobis actus nostri et disciplinae et diligentiae ratio redderetur." *Ep.* 20, 1. „Factis ad vos litteris, fratres carissimi, quibus actus noster expositus et disciplinae ac diligentiae quantulaecumque ratio declarata est, aliud accessit quod nec ipsum latere vos debuit." *Ep.* 27, 1.

[30]) *Ep.* 67.

[31]) P. GODET, art. *Cyprien* in D.T.C. k. 2468.

[32]) D'ALÈS o.c. p. 206.

[33]) G. BARDY o.c. p. 11.

deutsamkeit" [34]), maar laat daaraan reeds de opmerking vooraf gaan: „Welche Möglichkeiten und Folgerungen in diesem Vorrang beschlossen lagen, das kümmerte ihn nicht...." [35]).

Hoe het dan ook zij, zonder aan het belang van deze kwestie te kort te willen doen of de manifestatie van de eenheid van de Kerk in haar hiërarchische structuur als accidenteel te beschouwen, willen wij in onze studie onze aandacht vooral vestigen op die eenheid in haar „meer geestelijk" aspect, en proberen door te dringen tot haar diepere kern, haar trachten te zien als uit de eenheid van God en in God rechtstreeks voortvloeiende heilseenheid.

In plaats van CYPRIAANS vermaarde maar wat te negatief klinkende formulering „salus extra ecclesiam non est" [36]), hebben we als titel gekozen „Het heil in de Kerk". Na een beschouwing van de eenheid van de Kerk als wortelend in de ene God, zullen wij in dit artikel nagaan hoe CYPRIAAN de relatie van de Kerk ziet tot de Vader; in een volgend artikel onderzoeken wij dan de relatie van de Kerk tot de Zoon, en de H. Geest (zonder de Goddelijke Personen in hun heilsactiviteit van elkaar te willen scheiden), om tenslotte de H. Drievuldigheid te beschouwen als het ene heils- en eenheidsprinciep van de Kerk, telkens aanduidend welke consequenties CYPRIAAN, die zich immers steeds de man van de praktijk en de goede zieleherder toont, daaruit trekt voor onze geloofsbeleving.

DE GOD VAN HET HEIL

Dat er slechts één weg tot het eeuwig heil kan leiden, is voor CYPRIAAN zonder meer evident.

In een geschrift, waarvan de authenticiteit het onderwerp is van vele discussies, maar dat — zo niet door de bisschop zelf, — op zijn minst althans in zijn onmiddellijke nabijheid en waarschijnlijk onder zijn leiding geschreven moet zijn [37]), wijst de auteur, na een beschrijving van de alomverspreide verderfelijke invloed van het satansrijk, er op, dat alleen de ene ware God alle recht kan doen gelden op onze erkenning in geloof en de totale overgave van wat wij zijn. „Unus igitur omnium dominus Deus: neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem" [38]), de ene God die alomtegenwoordig is in deze wereld als in zijn majestueuze tempel, en wie wij onze geest en ons hart als zijn heiligdom moeten toewijden [39]). Als immers iedereen deze Godskennis van nature in zich draagt,

---

[34]) K. ADAM, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre,* Theol. Quartalschrift 109 (1928) 219-220.

[35]) K. ADAM, o.c. p. 217.

[36]) *Ep.* 73, 21.

[37]) Over de authenticiteit van *Quod idola dii non sint*: cf. D'ALÈS, o.c. p. 12 v. noot 2.

[38]) *Quod idola* 8.

[39]) „Quod vero templum habere possit Deus, cuius templum totus est mundus? et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantae maiestatis includam? in nostra dedicandus est mente, in nostro consecrandus est pectore." *Quod idola* 9.

„quae est haec summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non possis!" [40]). Als rampen, die deze wereld teisteren, en de ellende die ons treft, ergens aan toegeschreven moeten worden, zegt CYPRIAAN, dan zijn zij slechts te wijten aan de goddeloosheid van hen, die door hun misdaden Gods toorn over zich afroepen [41]).

Het is de ene God, niet alleen zoals het natuurlijk verstand opstijgend vanuit het geschapene Hem vindt zetelend op zijn troon oneindig ver boven zijn schepping verheven, maar vooral en veel meer nog als de God van ons heil, die ons in zijn H. Kerk zo onuitsprekelijk nabij is, die in ons allen woont.

Zoals van het Oude Verbond, waarin Jahwehs genadig initiatief en zijn heilzaam ingrijpen van de kant van Israel uitsluitend trouw en volledige overgave vereiste, de inhoud vervat ligt in Jahwehs woord: „Gij zult mijn volk zijn en Ik wil uw God zijn", zo ook en met nog meer recht is de Kerk „novus credentium populus Domini" [42]), „Dei populus" [43]), „adunatus et verus Christi populus dominici gregis caritate conexus" [44]).

En het eerste boek van de *Testimonia Ad Quirinum*, waarvan CYPRIAAN aldus de inhoud samenvat in zijn inleiding: „Iudaeos secundum quae fuerant ante praedicta a Deo recessisse et indulgentiam Domini, quae sibi et pridem data et in posterum promissa fuerat, perdidisse, successisse vero in eorum locum Christianos fide Dominum promerentes et de omnibus gentibus ac de toto orbe venientes", noemt op wat zoal besloten ligt in het nieuwtestamentische heil, dat in de Kerk aan alle volken wordt aangeboden: het „lumen Domini" en het inzicht in de Schriften; de „circumcisio spiritalis" waardoor zij Gods eigendom worden, „signo autem Domini omnes signantur"; de nieuwe wet, het nieuwe doopsel, het nieuwe juk, nieuwe herders, het nieuwe offer, alle genade van Christus [45]).

Het „domus Israel", door zijn uitverkiezing van andere volken afgezonderd en ver boven hen verheven, is — (in deze gedachtengang van CYPRIAAN enigszins merkwaardig, tenzij men het enige vergelijkingspunt van „huis der redding" van al het andere isoleert!) evenals het „domus Raab" [46]) en het „una domus" waarin volgens voorschrift het Paaslam dat „in figura Christi occiditur" genuttigd moest worden [47]), — voorafbeelding van een veel rijkere heilseconomie en een veel grootsere realisering van de „indulgen-

---

[40]) „Nam et vulgus in multis Deum naturaliter confitetur, cum mens et anima sui auctoris et principis admonetur." ibid.

[41]) „Cum ipse (Deus) sit mundi dominus et rector et cuncta arbitrio eius et nutu gerantur .... utique quando ea fiunt quae iram Dei indignantis ostendunt non propter nos fiunt a quibus Deus colitur, sed delictis et meritis vestris inrogantur, a quibus Deus omnino nec quaeritur nec timetur nec relictis vanis superstitionibus religio vera cognoscitur, ut qui Deus unus est omnibus unus colatur ab omnibus et rogetur." *Dem.* 5.

[42]) *CEU.* 25; *OE.* 25; *Ep.* 58, 10.

[43]) *DO.* 8; *Ep.* 69, 14; *Ep.* 71, 1; *Ep.* 72, 2; *Ep.* 73, 11.

[44]) *Laps.* 17; *Ep.* 61, 3.

[45]) Cf. *Qu.* I. Capitula.

[46]) Jos. 2 : 18 v. gecit. in *CEU.* 8 en *Ep.* 69, 4.

[47]) Ex. 12 : 46 gecit. in *Ep.* 69, 4 en *CEU.* 8; cf. *Qu.* III, 86 : „schisma non faciendum ..."

tia Domini": „Quo sacramento declaratur in unam domum solam id est in ecclesiam victuros et ab interitu mundi evasuros colligi oportere, quisque autem de collectis foras exierit... ipsum sibi quod pereat inputaturum" [48]).

Een volmaaktere heilsrealiteit, omdat als in Israel de eredienst aan Jahweh besloten blijft binnen de enge muren van de tempel, die als een brandpunt is van zijn tegenwoordigheid onder zijn volk en de eenheid hiervan symboliseert, thans heel de H. Kerk zozeer doortrokken is van Gods tegenwoordigheid, ja slechts hierin haar bestaansgrond vindt, dat zij in haar geheel zonder meer het domus Dei is: „Eos esse ecclesiam qui in domo Dei permanent" [49]), waarin wij dus de „familia Domini" [50]), de „domestici Dei" [51]) zijn.

Maar ook ieder van ons deelt in deze verhevenheid van de Kerk waartoe wij behoren, is — (wij vinden hier gedachten van Paulus terug [52])!) — tempel van God en dus verplicht tot een heilig leven: „Si peccatorum remissam consecutus, et sanctificatus est: si sanctificatus est, templum Dei factus est" [53]). Zozeer doordringt God ons met zijn tegenwoordigheid, dat wij evengoed in God zijn als God in ons, dat wij slechts leven van zijn leven: „Dei est, inquam, Dei omne, quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumpto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus" [54]). Deze laatste zin opent meteen het perspectief op de hemel. Het begrip „domus Dei" krijgt vanzelf een vollere en diepere betekenis, wanneer wij het projecteren op CYPRIAANS levendige eschatologische verwachting: dit „domus Dei", dat de Kerk is, is een inchoatie, waarvan de volle ontplooiing de hemel is, „divina et aeterna domus" [55]). Cf. b.v. „... nec in *domo Dei* inter unianimes *habitaturos* esse quos videmus de pacifica et *divina domo* furore discordiae *recessisse*" [56]).

Als echter de Kerk in haar geheel het „domus Dei" is, dan is zij dit omdat zij het Lichaam is van Christus, in wie de Godheid in haar volheid woont, en die dus allereerst en bij uitstek het „Templum Dei" is. Het hoofdstukje uit de *Testimonia*, getiteld: „Quod domus et templum Dei Christus futurus esset et cessasset templum vetus et novum inciperet" [57]), toont op zich reeds

48) *Ep.* 69, 4.
49) *Ep.* 59, 7. Cf. „non habitans in domo Dei id est in ecclesia Dei." *Ep.* 69, 5.
50) Cf. *Laps.* 5.
51) Cf. *DO.* 33.
52) I Cor. 3 : 16 gecit. in *Ep.* 62, 3. I Cor. 6 : 19 gecit. in *Qu.* III, 11; ibid. 63; *HV.* 2; *Fort.* 6.
53) *Ep.* 73, 12; cf. „qui vasa sunt Domini ac templum Dei ...." *Laps.* 10. Vandaar ook de plicht tot heiligheid: cf. *Ep.* 69, 11. „.... quisque adulterio templum Dei violat Deum violat." *Ep.* 55, 27. „.... scientes quod templa Dei sint membra nostra .... lavacri vitalis sanctificatione purgata .... demusque operam, ne quid immundum et profanum templo Dei inferatur, ne offensus sedem quam inhabitat derelinquat." *HV.* 2. Cf. *BP.* 14.
54) *Don.* 4.
55) *DO.* 8.
56) *Ep.* 60, 4.
57) *Qu.* I, 15. „Non relinquetur in templo lapis super lapidem, qui non dissolvatur." (Mt. 24 : 2). — „Post triduum aliud excitabitur sine manibus." (Mc. 14 : 58).

duidelijk aan, hoe onmetelijk ver de nieuw-testamentische vervulling, het in het Oude Verbond gepraefigureerde, deze afschaduwing overstijgt.

Een résumé van wat het Cypriaanse begrip „tempel Gods" omvat, nl.: a. heel de *wereld*, geroepen tot de dienst van God, „ut qui Deus unus est omnibus unus colatur ab omnibus" [58]), en daarmee dus ook staande onder Gods heilsactiviteit, b. de *Kerk*, en daarin *ieder* van ons, die in en met haar aan God zijn toegewijd, en aldus het heil reeds deelachtig zijn, en wel c. in *Christus* de Godmens, de Godstempel in oneindige volmaaktheid, dit résumé tekent reeds de dynamiek van de verloste mensheid, haar gestadige opgang naar dit Huis van God, naar Christus, waarin alle eredienst aan God en alle genade en heil voor het mensdom culmineren.

Deze zelfde dynamiek drukt CYPRIAAN ook uit in categorieën van het licht, nu echter — om het zo te zeggen — niet als een beweging van buitenaf naar het brandpunt toe, maar „centrifugaal", als een voortdurende ontplooiing van binnen uit. Waar hij aanspoort tot voortdurend gebed, noemt hij „overeenkomstig de H. Schrift" *Christus* de „sol verus et dies verus" en ons de „filii lucis". „Quando enim sine lumine est cui lumen in corde est? aut quando sol ei et dies non est cui sol et dies Christus est?" [59]). Plaatsen wij daarnaast een van de mooiste passages uit zijn *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, waar hij de onuitputtelijke vruchtbaarheid van de Kerk beschrijft: „Ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii, sed lumen unum ... Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit ... Sic et *ecclesia* Domini luce perfusa *per orbem totum* radios suos porrigit; unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur" [60]).

Bovendien is — evenals het idee „Huis Gods" — ook dit laatste beeld zwaar geladen met CYPRIAANS eenheidsgedachte; het dient in eerste instantie zelfs ter illustratie van die eenheid. Echter geen statische eenheid! En mocht CYPRIAANS leer over de heilsnoodzakelijkheid van de Kerk soms wat te sterk de indruk geven van — in theorie althans — een radicaal exclusivisme, dan is deze eenheid vol dynamiek en leven, deze vruchtbaarheid van de genade in deze wereld, daartegenover reeds een tegenwicht en de eerste correctie op die indruk.

Bovengenoemde passage uit *De Catholicae Ecclesiae Unitate* ontplooit nog een ander beeld, dat van het „levend water", waarvan God zichzelf de Bron noemt [61]); een beeld, dat met name in de doopcontroverse sterk tot ont-

---

[58]) *Dem.* 5.
[59]) *DO.* 35.
[60]) *CEU.* 5.
[61]) „Me dereliquerunt fontem aquae vivae et effoderunt sibi lacus detritos, qui non possunt aquam portare." Jerem. 2 : 13. gecit. in *Qu.* I, 3 (gezien de strekking van *Qu.* I betekent dit, dat nu de Kerk „de bron van het levend water" bezit); *Qu.* III, 59; *Ep.* 70, 1, waar staat: „.... tenentes neminem baptizari foris extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum ...." en bovendien nog verwezen wordt naar Prov. 9 : 18: „ab aqua aliena abstine te et a fonte alieno ne biberis." (cf. *SE.* 5; *Ep.* 75, 23).

wikkeling is gekomen. Aldus tekent CYPRIAAN de voortdurende groei van de Kerk: „...cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. ...a fonte praecide rivum, praecisus arescit... (Ecclesia Domini) profluentes largiter rivos latius pandit, unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa..." [62]). Dezelfde strekking dus als het beeld van het licht, nu echter met het accent (niet zozeer op ons gemeenschappelijk bezit van de waarheid, als wel) op onze genade-eenheid, onze levensgemeenschap in God.

Dit goddelijk leven is een blijvend effect van het doopsel, dat van zonden reinigt, en de wedergeboorte schenkt, „lavacrum vitale" — „lavacrum divinum" — „lavacrum salutare" — „aqua viva lavacri salutaris" — „lavacrum aquae salutaris" — lavacrum regenerationis" [63]); het water, dat hen bevredigt die Christus zalig prijst om hun dorst en hun honger naar gerechtigheid, en een bron zal blijven, die opwelt ten eeuwige leven, „aqua salutaris" — „aquae vitae aeternae" — „aqua vitalis" — „fontes vitales" [64]). En om de eenheid van dit heil te beklemtonen, past CYPRIAAN de lofprijzing van de bruid uit het Hooglied toe op Christus' bruid, en zegt dat het het water is uit de gesloten hof, uit de bron die verzegeld is, uit de bron van levend water [65]). Of ook is de Kerk als het Paradijs, bevloeid door vier stromen, („de vier evangelies"), waardoor zij de doopgenade in hemelse en heilzame overvloed schenkt; en hier alleen is vruchtbaarheid ten leven [66]). Zo is zij geheel doordrenkt van Gods tegenwoordigheid, die heiligt, d.i.: die levend maakt, want „vivificare" en „sanctificare" zijn synoniemen [67]), „leven" is „Gode toegeheiligd zijn", een zijn met God.

Ook hier opent zich het perspectief op de hemel; want ook al betekent „paradisus" niet direct de hemel zelf, en is het het paradijs „unde Adam peccator eiectus est" [68]) en het „tertium caelum" van PAULUS, toch is het reeds „le vestibule du royaume des cieux" [69]), waar de rechtvaardigen nog maar behoeven te wachten op de „adventum Domini repentinum" [70]), om dan terstond toegelaten te worden tot de eeuwige aanschouwing. Als CYPRIAAN ons voorhoudt, om Christus te volgen, noemt hij in één adem het aardse leven van de christen, het paradijs en de hemel, als de drie phasen van een-

---

62) *CEU.* 5.

63) *HV.* 2; *Laps.* 24; *Ep.* 73, 3; *Ep.* 75, 17; *HV.* 23; *Ep.* 69, 12; *Ep.* 75, 15; *OE.* 2; *BP.* 16; *Ep.* 69, 12.

64) *Ep.* 63, 8; *Ep.* 63, 9; *Ep.* 73, 11. Mt. 5 : 6 en Jo. 4 : 13 v. worden gecit. in *Ep.* 63, 8.

65) „Hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae." Cant. 4 : 12. gecit. in *Ep.* 69, 2; *Ep.* 74, 11; cf. *Ep.* 75, 15.

66) Cf. Gen. 2 : 8 in *Ep.* 73, 10. Cf. *Ep.* 63 : 8, waar na cit. Is. 43 : 18 vv. CYPR. zegt: „Praenuntiavit illic per prophetam Deus quod apud gentes in locis quae inaquosa prius fuissent flumina postmodum redundarent et electum genus Dei, id est *per generationem baptismi* filios Dei factos adaquarent."

67) Cf. *Ep.* 69, 2. Cf. „sanctificatio et vivificatio" *DO.* 12.

68) Cf. *Fort.* 13; *Ep.* 14, 2.

69) Cf. D'ALÈS o.c. pp. 33. — BARDY, *Cyprien,* D.T.C. k. 2667 v.

70) *CEU.* 27.

zelfde heilsverwezenlijking: „Hic nobis viam vitae aperit, hic ad paradisum reduces facit, hic ad caelorum regna perducit" [71]).

„Quae erit gloria et quanta laetitia", schrijft hij aan de gemeente van Thibaris, wanneer een nieuwe vervolging dreigt uit te breken, „admitti ut Deum videas, honorari ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias, ... cum iustis et Dei amicis in regno caelorum datae immortalitatis voluptate gaudere, sumere illic quod nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit ...." [72]). Dit is zijn grootste verlangen, en men zou van zijn spiritualiteit geen volledig idee hebben, indien men deze vurige hoop niet in het volle licht zag.

Thans zijn wij echter nog in „via vitae", en zolang deze pelgrimstocht voortduurt, heeft het leven het aanzien van een „militia" [73]). Niet alleen in tijden van vervolging geldt het „acies adhuc geritur et agon cotidie celebratur" [74]), de strijd tussen genade en zonde, het duel tussen het leven en de dood, uiteindelijk het conflict tussen God en de duivel.

De Kerk zelf is daarvan het toneel.

Als NOVATIAAN van haar de „ecclesia sanctorum" wil maken, komt CYPRIAAN in verzet tegen dit rigoristische optreden. Hij noemt het zonder meer een „superba obstinatio", een „sacrilega praesumptio quam sibi furor pravus adsumit" [75]), „quantus adrogantiae tumor est ... ut quis aut audeat aut facere posse se credat quod nec apostolis concessit Dominus", om het onkruid van het graan, het kaf van de tarwe te willen scheiden [76]). Bij al onze liefde tot de Kerk en haar heiligheid, moeten wij er ons niet over ergeren, dat zij onder haar kinderen zondaars telt, maar wij moeten er naar streven, zelf het goede graan te blijven [77]).

Dit wil echter niet zeggen, dat CYPRIAAN ook niet streng kan optreden tegenover zondaars. Zelfs is er sprake van, dat zij die zich ernstig misdragen en in hun boosheid verstokt aan de bisschop gehoorzaamheid weigeren, met het geestelijk zwaard getroffen worden: „spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia eiciuntur" [78]). Alle vijf keren, dat CYPRIAAN zich beroept op Deut. 17: 12, 13, betreft het dergelijke gevallen van opstandigheid, die immers een afval van God betekent, en de wortel is van ieder schisma en ketterij [79]).

---

71) *Dem.* 26. Cf.: „(Christum) aeternitatem nobis inmortalitatemque largiri ad quam nos sanguinis sui vivificatione reparavit, reduces ad paradisum denuo facere, regna coelorum fide et veritate suae pollicitationis aperire." *OE.* 26. — Cf. *Mort.* 26; *Dem.* 20; *OE.* 22; *ZL.* 18; *Ep.* 37, 2; *Ep.* 66, 7; *Ep.* 76, 2.

72) *Ep.* 58, 10.

73) *Ep.* 58, 2.

74) *Ep.* 19, 2.

75) *Ep.* 54, 3.

76) *Ep.* 55, 25.

77) *Ep.* 54, 3 cf. *CEU.* 9.

78) *Ep.* 4, 4.

79) *Ep.* 4: ongeoorloofde verhouding tussen diakens en virgines. *Ep.* 3, 1: opstandige diaken; verwijzing naar Core Dathan en Abiron. *Ep.* 43, 7: waarschuwing aan de gelovigen, om zich steeds te laten leiden door de bisschoppen. *Ep.* 59, 4: een aansporing aan CORNELIUS

Een moeilijke kwestie tijdens zijn episcopaat is die der *lapsi*. Hoewel zij op zich genomen buiten de Kerk zijn, „Absit... ut ecclesia esse dicatur lapsorum numerus, cum scriptum sit: Deus non est *mortuorum* sed vivorum" [80]), past CYPRIAAN de term „mortui" overigens toch niet ongenuanceerd toe op deze categorie, waarin naast het onderscheid tussen „negantes" (Christum), „sacrificati", „thurificati", en „libellatici", ook dat tussen boos opzet en menselijke zwakheid, bereidheid tot paenitentia en obstinatio, wel degelijk in acht genomen dient te worden. (Het zo juist geciteerde slaat op lapsi die een aanmatigende houding aannemen.) [81]). Hen zonder meer gelijk te stellen, getuigt van meedogenloosheid.

Tegenover de „semianimes", „aegri et saucii", „nutantes lapsus sui caligine" [82]) moet men dan ook staan met diezelfde gezindheid, waarmee God zelf hen tegemoet treedt, „qui omnibus misericors et benignus et pius est" [83]), — „utique qui neminem vult perire cupit peccatores paenitentiam agere et per paenitentiam denuo ad vitam redire" [84]) —, hen niet nog dieper in het ongeluk storten, hun de hoop op het heil niet ontnemen, het kleine beetje

---

om zich niet te laten intimideren. Reden: de bisschop is van Gods wege met gezag bekleed, en treedt op in zijn Naam. Verwijzing naar I Sam. 8:7: „Non te spreverunt sed me spreverunt" en Lc. 10:16: „Qui audit vos me audit et eum qui me misit, et qui reicit vos me reicit et eum qui me misit." *Ep.* 66, 3 aan FLORENTIUS, die „post *Deum* iudicem *qui sacerdotes facit* te velle non dicam de me — quantus enim ego sum? — sed de Dei et Christi iudicio iudicare."

[80]) *Ep.* 33, 1 (Mt. 22:32).

[81]) Cf. b.v. *Ep.* 55, 13. Daartegenover grote gestrengheid tegenover onboetvaardigen en tegenover de aanmatigende houding van sommigen, zelfs in levensgevaar: „Apostatae vero et desertores vel *adversarii* et *hostes* et Christi ecclesiam dissipantes, nec si occisi pro nomine foris fuerint, admitti secundum apostolum possunt ad ecclesiae pacem, quando nec spiritus nec ecclesiae tenuerint unitatem." *Ep.* 55, 29. „Si qui autem sunt qui putant se ad ecclesiam non precibus sed minis regredi posse .... pro certo habeant contra tales clusam stare ecclesiam Domini ...." *Ep.* 59, 17.

[82]) Cf. *Ep.* 55, 16; 43, 2; *Ep.* 43, 6.

[83]) *Ep.* 64, 6.

[84]) *Ep.* 55, 22. Verwezen wordt o.a. naar: *Ap.* *2:5*, ook gecit. in *Laps.* 16 en *Ep.* 19, 1 waar de paenitentia aldus wordt omschreven: „paenitentiam autem ille agit qui divini praecepti memor mitis et patiens et *sacerdotibus Dei obtemperans* obsequiis suis et operibus iustis Dominum promeretur." en in *Ep.* 34, 1. *Joel 2:12 v.* ook gecit. in *Laps.* 29, een aansporing tot boete: „Confiteantur singuli quaeso vos, fratres, delictum suum .... dum satisfactio et remissio (facta) *per sacerdotes* apud Dominum grata est. Convertamur ad Dominum mente tota et paenitentiam criminis veris doloribus exprimentes Dei misericordiam deprecemur. Illi se anima prosternat, illi maestitia satisfaciat, illi spes omnis incumbat.", en in *BP.* 4. *N.B.* Over CYPRIAANS paenitentia-leer: deze is in grote lijnen de traditionele; vooral beïnvloed door TERTULLIAAN in zijn katholieke tijd. „Erst wenn der Sünder hinreichend Genugtuung geleistet hat, darf ihn die Kirche wieder in ihre Gemeinschaft aufnehmen. Wenn der Bischof die Bussleistung des Sünders für genügend erachtet und aus ihr die Bereitwilligkeit Gottes, dem Sünder zu vergeben, erschliessen kann, dann muss er ihn auch wieder in das Gemeinschaftsleben aufnehmen. Die Wiederaufnahme ist unerlässliche Voraussetzung für die göttliche Verzeihung .... Der Büsser gewinnt durch die Wiederaufnahme Anteil am Geiste Christi und somit das Unterpfand des Heiles. *Ep.* 57, 1. Cyprian hat stärker als ein Kirchenvater vor ihm die Sakramentalität der Busse gelehrt. Auch wenn die Rekonziliation nicht unmittelbar die Vergebung der Sünde bewirkt, so führt sie doch wirksam und sicher zu ihr hin." M. SCHMAUS, *Kath. Dogm.* IV, 1 p. 449-450 (München 1952).

licht dat nu nog hun duistere weg beschijnt niet uitdoven, maar God smeken hen uit hun val te willen oprichten [85]).

Als volgens een synodaal decreet van 251 de lapsi slechts na een langdurige boete en wel alleen in levensgevaar de pax geschonken kon worden, besluit het Afrikaanse episcopaat reeds in 252, bij de dreiging van een nieuwe vervolging, dat decreet te verzachten: „eis ... paces dandam esse et eos ad proelium quod imminet armari et instrui oportere" [86]).

Wat CYPRIAAN zelf betreft, zijn toegevendheid is zo groot, dat ze voor de rigoristisch gezinden een voortdurende ergernis is [87]), en hij zelf moet bekennen hierin wellicht te ver te gaan. Vertolkt hij niet de gevoelens van de goede herder die het verloren schaap zoekt, wanneer hij Paus CORNELIUS schrijft: „Opto omnes in ecclesiam regredi, opto universos conmilitones nostros intra Christi castra et Dei patris domicilia concludi. Remitto omnia, multa dissimulo studio et voto colligendae fraternitatis. Etiam quae in Deum commissa sunt non pleno iudicio religionis examino. Delictis plus quam quod oportet remittendis paene ipse delinquo. Amplector prompta et plena dilectione cum paenitentia revertentes, peccatum suum satisfactione humili et simplici confitentes" [88]). En dan die grote vreugde bij de terugkeer van de verdwaalde schapen (CYPRIAAN citeert Lc. 15 : 7, 10): „Merito illos revertentes summo ... gaudio et clerus et plebs, fraternitas omnis excepit ... Nam cum istic ad litteras vestras (sc. Cornelii) ... laetatus sit omnis fratrum numerus et summa alacritate hunc nuntium communis gratulationis exceperit, quid illic ubi res ipsa et praesens laetitia sub oculis omnium gerebatur!" [89]).

Wanneer wij deze houding vergelijken met zijn standpunt tegenover afvallige priesters en bisschoppen, voor wie afval het onherroepelijk verlies van de wijdingsmacht betekent (bij bekering kunnen zij hoogstens tot de communio laicalis toegelaten worden), lijkt ze wel een inconsequentie. Waarom past CYPRIAAN op het doopsel geen regels toe analoog aan die ten aanzien van het priesterschap? Wanneer CYPRIAAN een dergelijk rigorisme veroordeelt en hij zich zo barmhartig toont tegenover de menselijke zwakheid, dan zijn het de leer van het evangelie en de kerkelijke traditie, die hem er toe drijven. Ook deze houding doorbreekt het „exclusivisme", de „statische geïsoleerdheid", die zijn Kerkbegrip lijkt aan te kleven.

Tot op zekere hoogte is inderdaad dat exclusivisme inherent aan zijn Kerkleer! Wij kennen zijn onverbiddelijke strengheid tegenover ketters en

---

85) Cf. *Ep.* 43, 6. Nog meer toont zich de Kerk begaan met het lot van hen, die — na in de vervolging lang stand gehouden te hebben — tenslotte „non voluntate sed necessitate", onder de druk van zware folteringen, „non animi infirmitate .... sed .... per inbecillitatem carnis" bezweken zijn: „puto .... non tamen debere nos eis et veniae locum cludere atque eos a paterna pietate et a nostra communicatione privare ...." *Ep.* 56, 1 en 2.

86) *Ep.* 57, 1.

87) Cf. b.v. *Ep.* 66, 8 FLORENTIUS PUPPIANUS, die slechts de kleine groep van confessores als goede christenen erkende, beschuldigde CYPRIAAN er van, door zijn zwakheid verdeeldheid te hebben opgeroepen in de Kerk.

88) *Ep.* 59, 16.

89) *Ep.* 51, 2.

schismatieken[90]). Maar ook dit intransigente standpunt, dat met name in het doopconflict tot uiting komt, begrijpen wij wellicht beter, wanneer wij het situeren op het stramien van zijn levendige overtuiging van het nabije einde der wereld. Zo duidelijk als hij Gods tegenwoordigheid in de Kerk ervaart, zo levendig is ook het besef, dat die chaos en die verdeeldheid niet anders kan zijn dan de komst van de antichrist. De aartsleugenaar, die reeds in het paradijs Gods heilshandelen dwarsboomde[91]), en zich zelfs heeft durven meten met de Heer, laat ook nu nimmer de Kerk met rust. „Quid vero astutius quidve subtilius, quam ut Christi adventu detectus ac prostratus inimicus ... sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos? Haereses invenit et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem ... transfigurat se velut angelum lucis et ministros suos subornat velut ministros iustitiae asserentes noctem pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub praetexto fidei, antichristum sub vocabulo Christi, ut dum verisimilia mentiuntur, veritatem subtilitate frustrentur" [92]).

Vandaar zijn nadrukkelijke waarschuwing (zelfs in een brief aan Paus Cornelius!) „ex abundanti vel sollicitudo nostra vel caritas scribere ad vos ista persuasit", om alle contact met ketters en schismatieken zorgvuldig te vermijden[93]).

En om terug te grijpen op het beeld van het „levend water": Zoals het christelijk doopsel de poort is van het eeuwig leven, de „secunda nativitas", zo kan Cypriaan de ketterdoop ook moeilijk anders zien dan als het sluwe bedrog van de duivel, de weg naar de „secunda mors": het water dat bezoedelt: „profana tinctio", profanae aquae labe maculati" — „adulterae aquae contagio tinctus", „aqua mendax et perfida (fidem non habens)", „aliena aqua". Cf. Firmiliaan: „lavacrum carnale tantum", „Profanis fontibus ecclesiam polluis ... de voragine et caeno illorum bibis" [94]).

Op hen is Jerem. 2 : 13[95]) van toepassing: Zij hebben God, de bron van het levend water, verlaten; van hun doopsel geldt daarom: „Non Deo nativitas illa, sed diabolo filios generat ...." [96]), van de ketterdopers: „Numquid de ecclesiae fontibus rigare potest qui intus in ecclesia non est? Numquid paradisi potus salubres et salutares inpertire cuiquam potest qui 'perversus et a semet ipso damnatus' et extra paradisi fontes relegatus *aruit* et *aeternae sitis siccitate defecit?"* [96]).

---

[90]) Over de termen „haeresis" en „schisma": „.... On a souvent l'impression que Cyprien joint l'un à l'autre ces deux mots par goût naturel pour le pléonasme. Mais certains textes montrent, à n'en pas douter, qu'il n'en confondait pas le sens et attribuait à chacun sa valeur propre ...." cf. verder de Labriolle o.c. p. 51 note 2.

[91]) *CEU.* 1. Cf. „Adversarius vetus est et hostis antiquus cum quo proelium gerimus." *Fort.* praef. 2.

[92]) *CEU.* 3. Cf. *Ep.* 43, 4; *Ep.* 74, 8.

[93]) *Ep.* 59, 20. Cf. *CEU.* 23; *Qu.* III, 68 en 78.

[94]) *Ep.* 71, 1; *Ep.* 74, 2; *Ep.* 72, 1; *Ep.* 73, 1 en 6 (verwijst naar Jerem. 15 : 18) en 8 en 21; *Ep.* 69, 16. Cf. *Ep.* 75, 13 en 23.

[95]) Cf. supra noot 61.

[96]) *Ep.* 73, 10. Cf. „Manifestum est autem eos qui non sunt in ecclesia Christi inter

Wanneer het opgenomen zijn in de alleen-heilige en heiligende Kerk in wezen deelname aan het goddelijk leven zelf betekent, dan betekent deze wedergeboorte ook de toegang tot in het hart zelf van het verhevenste mysterie, dat van de Allerheiligste Drieëenheid. Ook bij CYPRIAAN kunnen wij in dit goddelijk leven in de Kerk, dus ook in ieder van ons, een zekere innerlijke structuur onderscheiden. Zeker is ook in dit opzicht zijn leer nog niet volledig uitgewerkt tot een systematisch geheel. Toch liggen daarin reeds kostbare elementen verwerkt, waaruit zich althans de hoofdlijnen van die gestructureerdheid laten reconstrueren. In het licht van CYPRIAANS meer personalistische visie op onze deelname aan het leven der drie Personen, zal vanzelf ook het inzicht in zijn kerngedachte, de alleenzaligmakende Kerk, aan diepte winnen, en zal de rijkdom die in zijn wat te negatief aandoende „salus extra ecclesiam non est" besloten ligt zich duidelijker manifesteren.

Wanneer CYPRIAAN zelf naast het onderscheid der Personen, waarvoor hij met andere Vaders zelfs uit het Oude Testament de argumenten meent te mogen putten [97]), uitdrukkelijk ook hun onverbrekelijke eenheid affirmeert, kan het bij deze behandeling van de verhouding tot de Vader, de Zoon, en de H. Geest afzonderlijk, ook niet in de bedoeling van onze studie liggen, om de ene Persoon van de twee anderen in zijn heilsactiviteit te isoleren. Wij zullen in het verloop daarvan zelfs zien, welk een fundamentele plaats die eenheid van hun heilshandelen in CYPRIAANS beschouwing inneemt.

Vervolgens heeft het wellicht zijn nut, vooraf op te merken, dat hoewel CYPRIAAN de naam „Deus" uitdrukkelijk aan Christus toekent [98]), hij daarmee (traditiegetrouw overigens) gewoonlijk toch wel de Vader aanduidt, hetgeen verderop ook nog wel zal blijken, maar wat wij nu reeds illustreren met een tekst, die tevens de strekking van de volgende hoofdstukken moge aangeven: „. . . . (baptisma nobis et haereticis commune esse non potest), cum quibus nec pater Deus nec filius Christus nec Sanctus Spiritus nec fides nec ecclesia ipsa communis est" [99]).

DE VADER

Het heil wordt ons in de Kerk geschonken door de hemelse Vader, wiens kinderen wij zijn. Voor dit kindschap Gods is het lidmaatschap van de Kerk de absoluut noodzakelijke voorwaarde. Dit samengaan van het goddelijk vaderschap en het moederschap van de Kerk heeft wellicht niemand voor

---

mortuos conputari, nec posse ab eo vivificari alterum qui ipse non vivat, quando una sit ecclesia, quae vitae aeternae gratiam consecuta et vivit in aeternum et vivificat Dei populum." *Ep.* 71, 1.

[97]) *Qu.* II, 1 vv. Cf. J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée,* [8]Paris 1927, t. I p. 553, note 2.

[98]) *Qu.* II, 6 „Quod Deus Christus." De Schriftuurteksten zijn echter niet alle overtuigend. Het meest spreken ons nog wel aan Is. 40 : 3 v. (cf. Jo. Bapt); Jo. 1 : 1; Jo. 20 : 27 v.; Jo. 10 : 34 v.; Rom. 9 : 3 vv.

[99]) *Ep.* 73, 21. Cf. „cum plena et sincera Dei patris et Christi et Spiritus Sancti cognitione procedere . . . ." *Ep.* 73, 22. „ . . . . baptisma in quo Deus et Christus eius exultant . . . ." *Fort.* praef. 4.

CYPRIAAN zo scherp gezien. Hem danken wij ook de onsterfelijke formulering: „Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem" [100]). God is „pater noster, id est ... eorum qui per eum sanctificati et gratiae spiritalis nativitate reparati filii Dei esse coeperunt" [101]), aldus in CYPRIAANS commentaar op het christelijk gebed bij uitstek, een meesterlijke uiteenzetting op het thema van kinderlijk geloof en vertrouwen tevens, een welsprekende uitdrukking van zijn diep-christelijke geloofsbeleving.

De Kerk kan ons echter het kindschap Gods schenken alleen omdat zij de bruid is van Christus [102]); niemand heeft immers toegang tot de Vader tenzij door de Zoon, „qui mediator duorum hominem induit, quem perducat ad patrem" [103]), „qui hominibus ad vitam datus creditur" [104]). In diezelfde overmaat van goedertierenheid, „larga et copiosa clementia", waarmee de Vader zijn Zoon gezonden heeft, heeft Deze Mensenzoon genoemd willen worden, „hominis filius vocari voluit ut nos Dei filios faceret" [105]). Teruggaan tot de Vader, het leven bezitten, kind zijn van God, kunnen wij alleen in Christus; het betekent ook niets minder dan deelname aan Christi goddelijk Zoonschap: "Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse quod Christus est" [106]), en dit zijn wij, wanneer wij van onze kant bereid zijn Hem te volgen: „Quod est Christus, erimus (christiani), si Christum fuerimus secuti" [107]).

En zo ver als dit goddelijk leven in Christus het sterfelijk leven overstijgt, zoveel waarachtiger en in zo veel diepere zin is ook God onze Vader, dan onze aardse vader het ook maar kan zijn. CYPRIAAN drukt het zelfs nog sterker uit: „debet incipere, ut ... profiteatur se Dei filium, dum nominat patrem sibi esse in caelis Deum, contestetur quoque inter prima statim nativitatis suae verba *renuntiasse se terreno et carnali patri* et patrem solum nosse se et habere coepisse qui sit in caelis ..." — en CYPRIAAN beroept zich op een gebod van Christus: „Item Dominus in evangelio suo praecepit ne vocemus nobis patrem in terra, quod scilicet nobis unus pater qui est in caelis" [108]).

---

100) *CEU.* 6. Cf. „Ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem!" *Ep.* 74, 7. „Quale est autem adserere et contendere quod esse possint filii Dei qui non sint in ecclesia nati?" *Ep.* 74, 6. „mater Ecclesia" vindt men passim, b.v. *Ep.* 4, 4; *Ep.* 10, 1; *Ep.* 41, 2; *Ep.* 44, 3; *Ep.* 46, 1; *Ep.* 73, 24 etc.

101) *DO.* 9, 10, coll. 18. Cf. „Homo novus, renatus et Deo suo per eius gratiam restitutus 'pater' primo in loco dicit, quia filius esse iam coepit .... (cit. Jo. 1 : 11 v.). .... Qui ergo credidit in nomine eius et factus est Dei filius ...." ibid.

102) *Ep.* 74, 7. Over de bruid van Christus, zie later.

103) *Quod idola* 11.

104) *Quod idola* 15. Cf. „.... conservandis ac vivificandis nobis pater filium misit ut reparare nos posset ...." *OE.* 1.

105) *OE.* 1.

106) *Quod idola* 11.

107) *Quod idola* 15.

108) *DO.* 9. Degenen, die vanwege hun groot gezin geëxcuseerd menen te zijn van vrijgevigheid, beveelt CYPRIAAN juist de werken van naastenliefde aan, omdat zij daardoor hun kinderen het beste aan Gods vaderlijke zorg kunnen toevertrouwen. „Nec eum liberis tuis cogites patrem qui et temporarius et infirmus est, sed illum pares qui aeternus et firmus filiorum spiritalium pater est." *OE.* 19.

Dit in Christus aangenomen zijn als kind van de hemelse Vader heeft als consequentie vooreerst, dat wij ook niet beter tot Hem kunnen spreken dan zoals Christus het eens gedaan heeft, in dezelfde gesteltenis niet alleen, maar zelfs met dezelfde woorden, zodat de Vader in ons zijn eigen Zoon herkent: „ut dum prece et oratione quam filius docuit apud patrem loquimur, facilius audiamur... Quae vera apud patrem precatio quam quae a filio qui est veritas de eius ore prolata est?... Agnoscat pater filii sui verba, cum precem facimus: qui habitat intus in pectore ipse sit et in voce..." [109]). Ja, wij mogen zelfs niet anders bidden! „ut aliter orare quam docuit non ignorantia sola sit sed et culpa, quando ipse posuerit et dixerit: reicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis" [110]).

Niet alleen ons gebed echter moet getuigenis afleggen van onze adel; heel ons leven moet van de waarachtigheid van dit kindschap Gods doortrokken zijn; al onze gedragingen moeten dit ook naar buiten manifesteren. „... scire debemus quia quando patrem Deum dicimus quasi filii Dei agere debemus, ut quomodo nos nobis placemus de Deo patre, sic sibi placeat et ille de nobis" [111]). „... ut in te divina nativitas luceat, ut ad patrem Deum *deifica disciplina* respondeat, ut honore et laude vivendi *Deus in homine clarescat*...". Ook hier moeten wij ons vanuit de vreugde van de aardse vader, die in zijn kind zichzelf herkent, de ongetwijfeld veel grotere vreugde voorstellen van de hemelse Vader, als Hij in ons zichzelf weerspiegeld ziet [112]). Op alle deugden kunnen wij overbrengen, wat CYPRIAAN zegt over de lijdzaamheid: dat in ons de heiligheid van de Vader zelf moet voortleven. Christus' woorden: „Eritis itaque vos perfecti, quomodo pater vester caelestis perfectus est" vinden aldus hun concrete toepassing: „sic perfectos dixit fieri Dei filios, sic consummari ostendit et docuit caelesti nativitate reparatos, si *patientia Dei patris maneat in nobis*...". Dit is onze grootste glorie en ons hoogste geluk: „Quae gloria est similem Deo fieri..." [113]). Dit wordt wel van ons vereist, als wij van dit leven een reële inchoatie van de hemel willen maken. „Nec sit degener actus noster ab spiritu, ut qui

---

[109]) *DO*. 2 en 3.

[110]) Ibid. Over de christel. cultus sinds de eerste christentijden: „le chrétien prie le Père céleste, comme Jésus lui a appris à le prier, et il le prie par l'intercession du Fils, le Grand Prêtre de notre religion, le Sauveur de tous ceux qui croient en lui. Cette direction du culte chrétien apparaît particulièrement dans l'acte capital de toute la liturgie, dans le sacrifice eucharistique: c'est à Dieu le Père, qu'est offert ce sacrifice, et c'est le Fils qui en est le prêtre et la victime. Cypr. *Ep*. 63, 4; *Ep*. 63, 17. .... Cette loi cependant n'est pas absolue: Cyprien, qui est pour cette époque le théologien par excellence, enseigne que le sacrifice est offert au Père; mais il dit aussi qu'il est offert 'à Dieu et à son Christ'." *Ep*. 69, 9. J. LEBRETON, o.c. t. II p. 176.

[111]) *DO*. 11.

[112]) *ZL*. 15. Verderop: „Si hominibus laetum est et gloriosum filios habere consimiles et tunc magis generasse delectat, si ad patrem liniamentis paribus suboles subsiciva respondeat, quanto maior in Deo patre laetitia est, cum quis sic spiritaliter nascitur, ut in actibus eius et laudibus divina generositas praedicetur."

[113]) *BP*. 5. Cf. „Sancti estote, quoniam et ego sanctus sum." Lev. 11 : 44 gecit. in *DO*. 12.

spiritales et caelestes esse coepimus, non nisi spiritalia et caelestia cogitemus et agamus" [114]).

En wat betekent dit anders, dan dat — zoals de Vader in ons Christus' eigen gebed moet kunnen herkennen, — wij ook in al onze gedragingen zoveel mogelijk aan Christus moeten trachten gelijkvormig te worden. „Quodsi ...in Christo sumus, si ipsum induimus", — een voor de hand liggende reminiscentie aan een geliefde uitdrukking van Paulus [115]), — „si ipse est salutis nostrae via, qui Christum vestigiis salutaribus sequimur per Christi exempla gradiamur" [116]); een navolging van Christus tot zelfs in het lijden en de dood toe [117]).

Nog concreter gezien houdt deze gelijkvormigheid aan de Vader en Christus in dat wij vreedzaam en eensgezind leven: „Cogita quod filii Dei hi soli possint vocari qui sint pacifici, qui nativitate et lege divina ad similitudinem Dei patris et Christi respondeant adunati" [118]). Op ons, kinderen uit hetzelfde Vaderhuis, „domus Dei", is het Psalmwoord van toepassing: „Deus, qui inhabitare facit unanimes in domo" [119]); daarom is de Kerk „unanimitatis hospitium", „unitatis ac veritatis domicilium" [120]). Om deze vreedzaamheid alleen verdienen wij thans reeds door Christus zaliggeprezen te worden: „Beati, inquit, pacifici, quoniam ipsi filii Dei vocabuntur. Pacificos esse oportet Dei filios, corde mites, sermone simplices, affectione concordes, fideliter sibi unanimitatis nexibus cohaerentes" [121]).

In deze geest, die ook de eerste christenen bezielde — CYPRIAAN wijst op Act. 4:32 — moeten wij vol ijver de werken van naastenliefde verrichten jegens onze evenmens, wie hij dan ook moge zijn, en aldus onze hemelse Vader navolgen in zijn universele liefde, „hoc est nativitate spiritali vere Dei filium fieri, hoc est lege caelesti aequitatem Dei patris imitari" [122]), en

---

114) *DO.* 11.

115) Gal. 3:27; Rom. 13:14. „Christum induere" cf. *BP.* 9; *CEU.* 7; *Ep.* 74, 5 etc.

116) *BP.* 9. Verwijzing naar I Jo. 2:6, ook gecit. in: *Qu.* III, 11 „Eum qui fidem consecutus est exposito priore homine caelestia tantum et spiritalia cogitare debere nec adtendere ad saeculum, cui iam renuntiavit." *HV.* 7, waar C. zegt: „qui esse cupimus christiani debemus quod Christus dixit imitari .... Ambulandum est vestigiis paribus, aemula ingressione nitendum." *Ep.* 58, 1 „Hoc est enim velle cum Christo inveniri, id quod Christus et docuit et fecit imitari .... (volgt cit.)".

117) Cf. deze aansporing aan enkele gevangen genomen confessores: „.... quando in origine statim prima Abel iustus occiditur et exinde iusti quique et prophetae et apostoli missi. Quibus omnibus Dominus quoque in se ipso constituit exemplum, docens ad suum regnum non nisi eos qui se per suam viam secuti sint pervenire ...." cit. Rom. 8:16 v. *Ep.* 6, 2. Voor de vergelijking met TERTULLIAANS *De patientia,* waaruit CYPRIAAN zijn inspiratie heeft geput, cf. D'ALÈS, *La Théologie de S. Cyprien* p. 354 v.

118) *ZL.* 18.

119) Ps. 67:7, *CEU.* 8. Verder ook gecit. in *Ep.* 11, 3; *Ep.* 69, 5; *Qu.* III, 86; *DO.* 8 cf. *DO.* 23.

120) *Ep.* 51, 1.

121) *CEU.* 24 coll. *DO.* 23. Christus is daarom „pacis doctor atque unitatis magister", „Deus pacis et concordiae magister" *DO.* 8.

122) *OE.* 25. Cf. „.... nos qui esse debemus patri Deo similes, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos." *DO.* 17.

hiermee in de beoefening van alle deugden „coheredem Christi velle esse ... praeceptum Dei facere ... voluntatem patris inplere" [123]).

Hoewel uit de vergelijking van *De Dominica Oratione*, waaruit wij deze laatste tekst citeerden, met TERTULLIAANS *De Oratione* toch wel voldoende blijkt, dat CYPRIAAN zich voortdurend laat inspireren door zijn meester en aan hem zijn ideeën en zelfs vele karakteristieke uitdrukkingen ontleent, zijn hem bepaalde trekken toch geheel eigen, met name ook juist de grote nadruk die hij legt op die kinderlijke houding tegenover God en het sociale karakter van het christelijk gebed [124]). Sterker ook beklemtoont CYPRIAAN de gave van het dagelijks brood in geestelijke zin, de H. Eucharistie [125]); welnu, wij zullen verderop nog zien, welk een centrale plaats dit Sacrament juist inneemt in CYPRIAANS eenheidsbeschouwingen.

Over de eenheid van de Kerk kunnen wij nog de aandacht vestigen op de passage van de „tunica Christi", die CYPRIAAN op een interessante en hem eigene manier als beeld gebruikt van het „unitatis sacramentum", in verband gebracht met de Vader als het fundament ervan, en overgaand in het idee „induere Christum".

„De tunica autem, quia *de superiore parte* non consutilis, sed per totum textilis fuerat, dixerunt ad invicem: Non scindamus illam, sed sortiamur de ea, cuius sit (Jo. 19:23s.). Unitatem illa portabat de superiore parte venientem, id est *de caelo et a Patre venientem* ... Possidere non potest indumentum Christi, qui scindit et dividit ecclesiam Christi ... (Tunica) individua, copulata, connexa ostendit populi nostri, qui *Christum induimus*, concordiam cohaerentem" [126]).

Aldus is voor CYPRIAAN het mysterie van onze zoonsverhouding tot de Vader, verre van te vervagen tot iets abstracts, integendeel juist een hechte grondslag en een sterke drijfveer voor een intense geloofsbeleving, groeiend naar de volle verwezenlijking toe van het christelijk heil. Dit heil is „het leven" in de meest waarachtige zin, met al de dynamiek daaraan eigen, ons toevloeiend vanuit de Vader in en door Christus, om in ons een stuwkracht te zijn in onze opgang in en door Christus naar de Vader toe. Ons leven in God, of ook: Gods leven in ons, een steeds wellende bron die vrucht-

---

[123]) *DO.* 15, waar CYPRIAAN opsomt, wat deze voluntas Patris van ons vraagt: „humilitas in conversatione, stabilitas in fide, verecundia in verbis, in factis iustitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina, iniuriam facere non nosse et factam posse tolerare, cum fratribus pacem tenere ...." etc.

[124]) Zie b.v. alleen reeds zijn uitleg van „noster" in „Pater noster" en „Panem nostrum ...." *DO.* 8 coll. 18.

[125]) „.... panis vitae Christus est et panis hic omnium non est, sed noster est. Et quomodo dicimus *pater noster*, quia intellegentium et credentium pater est, sic et *panem nostrum* vocamus, quia Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est." *DO.* 18. Voor de vergelijking met TERTULLIAAN, cf. D'ALÈS, *Le Mysticisme de S. Cyprien*, p. 266; Idem, *La Théologie de S. Cyprien* p. 268 vv.

[126]) *CEU.* 7.

baar maakt, en rijk aan daden, en daardoor onze gelijkenis met de Vader steeds moet doen groeien.

Ook voor het leven van de Kerk in haar geheel is het besef van ons kindschap Gods van het grootste belang. Onze eenheid in de Kerk is er niet een, die voortkomt uit een natuurlijke saamhorigheidsdrang en op louter menselijke motieven gebaseerd is. Het is de eenheid van kinderen, verenigd door een liefdeband hechter dan welke ook, omdat ze wortelt in de allesomvattende liefde van de ene hemelse Vader.

Maastricht, maart 1957 R. HARDOWIRJONO, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser glaubt, Cyprians Lehre über das Heil in der Kirche am besten wiedergeben zu können — freilich nur annähernd und in groben Zügen —, indem er ein paar wichtige Texte und Bilder aus der Schrift, die Cyprian als Grundlage dienten, herausgreift und um sie seine Ideen ordnet. Dabei muss man natürlich Rücksicht nehmen auf die seiner Zeit eigene Schriftinterpretation, die nicht immer frei von Irrtum ist. Ohne die Bedeutung der Auffassung des Primats des Nachfolgers Petri schmälern zu wollen oder die Sichtbarwerdung der kirchlichen Einheit in ihrer hierarchischen Struktur als zweitrangig zu werten, will der Verfasser in dieser Studie auf die Einheit von ihrem „mehr geistlichen" Gesichtspunkt her hinweisen und versuchen, sie als die Heilseinheit zu sehen, die aus der Einheit von Gott und in Gott unmittelbar hervorströmt. Anstelle der berühmten, doch etwas negativ klingenden Formulierung Cyprians „Salus extra ecclesiam non est" wurde als Titel „Das Heil in der Kirche" gewählt. Erst wird die Einheit der Kirche als wurzelnd in dem einen Gott gezeigt, dann folgt in diesem Artikel eine Untersuchung der Beziehung zwischen der Kirche und dem Vater, wie Cyprian sie sieht. Ein 2. Artikel hat die Beziehung der Kirche zum Sohn und zum Hl. Geist und als Schlussbetrachtung die Dreifaltigkeit als das eine Heils- und Einheitsprinzip der Kirche zum Gegenstand. Zugleich wird angedeutet, welche Folgerungen Cyprian, der Seelsorger und Mann der Praxis, daraus für das Leben aus dem Glauben zieht.

DIVINE INDWELLING AND SANCTIFYING GRACE

In our current treatises on grace, the divine indwelling proper to the order of grace is generally considered as one of the formal effects of sanctifying grace, together with our sharing in the divine nature, our divine adoption, justice, sanctity, friendship with God, and right to the eternal inheritance [1]. However, this treatment of the subject seems rather unsatisfactory. Uncreated Grace is not a sequel but a correlative to created grace. In our treatise on grace it should take the same central place that it does in our life of grace, where it is far more than just one of the manifestations of the mysterious perfection of the divine gift.

The following Note aims at briefly stating the reason and meaning of this proposed change of perspective in viewing the connexion between created grace and Uncreated Grace, and its import for the solution of some long-standing theological differences, as well as for the manner of living the life of grace. This should of itself show the central place of the divine indwelling in the theology of grace.

The Two Concepts

When the divine indwelling is said to be the formal effect of sanctifying grace, it is presented as a perfection which follows on the presence in our souls of the form — inherent in the soul's substance — of sanctifying grace [2]. Its analysis, like that of other formal effects, should help to manifest the reality of grace itself. Considered as a formal effect, the indwelling does not proceed from grace as from an efficient cause, but rather from this form as from a principle and source. Therefore, it need not be really distinct from grace, in the sense of being a new objective reality; still less need it be separable from grace. A formal effect as such is really identical with the form, only rationally distinct from it. A primary formal effect, of necessity flowing from the form, in all cases and without any possible exception, cannot be separated from the form. Thus presented, as one of the formal effects of grace, the divine indwelling in the just appears as just one facet of the jewel; but it reveals little of the inner structure of sanctifying grace.

A very different approach is the one in which sanctifying grace and divine indwelling are conceived as two correlative realities [3]. Correlatives

---

[1]) For a few examples, cf. VAN NOORT, *De gratia Christi*, 151 ; VAN DER MEERSCH, *De divina gratia*, 137ff ; BOYER, *De gratia divina*, p. 210.

[2]) Cf.v.g. HERVÉ, *De gratia Christi*, in *Manuale* III, ed. 1949, 10a ; or *Sacrae Theologiae Summa* (B.A.C.) III, 111, n. 215.

[3]) This position is nearly the same as that of the Spanish Summa, just quoted : th. 21 and n. 213. The idea, however, of the correlation between created grace and Uncreated Grace is not made very explicit.

include one another in their concept and definition [4]; a father is inconceivable without a son, and vice versa. They of necessity occur together in reality [5]; you cannot have an authority without subjects, or subjects without an authority. Still, though necessarily together, they are also necessarily distinct from one another [6]; no one is father or superior to himself. The relationship between the two does not, as such, designate their perfection, but only their union and distinction [7]; sonship and fatherhood, as such, say nothing of the perfection and qualities of the persons so related. But their relationship is based on a perfection, as on the foundation which gives it reality and existence in the order of objective reality [8]; the nature which the father communicates to the son by generation constitutes the foundation of their mutual relationship. Correlatives of necessity occur together in the sense that there can be no real priority of the one over the other unless it be a priority *secundum quid*, in some aspect; and in such manner that there is of necessity a *mutual* priority, in different aspects of course [9]. A father is not father before the son exists, nor does the son exist before the father is father; some one is father because he has a son, and he has a son because he is a father. — All these considerations apply to the interrelation between created grace and Uncreated Grace.

Created grace includes Uncreated Grace in its concept and definition because it is not merely a *habitus* or permanent quality or accidental perfection in our souls, it is of its essence a link with God giving Himself to us [10] (the supernatural consists basically in God's self-gift to His spiritual creatures) [11]. It is only because of this essential relative aspect that our grace is what it is, namely, a supernatural reality [12]. Inversely, Uncreated Grace, or God giving Himself to our souls in the divine indwelling, includes in its very definition the notion of created grace, or of the objective change which God's presence inevitably produces in our souls [13]. All the difference, or

---

4) *S.Th.* III, q. 35, a. 5, obi. 3, „unum relativorum ponitur in definitione alterius". — N.B. We leave out of consideration relations of reason only, and confine our remarks to real relations. Though relations between God and creatures are of reason only on His side, on our part they are real. Cf. also below n. 9.

5) *De Potentia* q. 8, a. 1, obi. 10, „relativum non potest esse sine correlativo".

6) *S.Th.* I, q. 28, a. 2, obi. 3, „esse relativi est ad aliud se habere".

7) *S.Th.* I, q. 28, a. 3, „De ratione relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative". Cf. I q. 42, a. 1 ad 4, „idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali". Cf. 4 d. 27, q. 1, a. 1, sol. 1; *De Pot.* q. 7, a. 9 ad 7.

8) 4 d. 27. q. 1, a. 1, qla 1, ad 3, „relatio omnis fundatur in aliquo absoluto".

9) Cf. *S.Th.* I II, q. 33, a. 4 ad 2, „contingit quod duo sibi invicem sint causae . . ."; and *S.Th.* I, q. 123, a. 7 ad 6, „Licet Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ideo duo relativi, Dominus et servus, sunt simul natura".

10) Cf. our article „Created Actuation by the Uncreated Act. Difficulties and Answers", in *Theological Studies* 18 (1957) 60-92, especially 70f, 83ff; further references to this as C.A. — Cf. *S.Th.* I II, q. 112, a. 4, „gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus".

11) Cf. C.A. 61f, 74f. 12) On Fr. DE LA TAILLE's insistence on this point cf. C.A. 66.

13) Cf. C.A. 64; *S.Th.* I, q. 43, a. 3, „nullus alius effectus potest esse ratio quod divina Persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens".

newness, which arises from God's self-gift is on the side of our souls, He Himself transcending all change [14]). This mutual connexion of created grace and Uncreated Grace is immediately evident if we conceive the supernatural life after the idea of Fr. DE LA TAILLE as the living actuation of our souls by the Uncreated Act, the Uncreated Act being the quasi-form divinizing and transforming our souls in our union with Him by grace. The two, the created grace or created actuation, and the Uncreated Act giving Himself to our souls as the Act of our obediential potency, of necessity occur together in reality [15]).

But of equal necessity they are distinct from one another. Sanctifying grace being a created perfection of our souls and originating in our re-creation in the supernatural life, is distinct from the Uncreated Grace and can never fuse with the divine Act [16]). Grace means *union* with God, but not strict *unity* or identity. Union is the unity of distinct realities which in their union remain distinct. Grace is the link of our souls with God, the real foundation in our souls which gives reality to that relation of union. It is not, however, an intermediary link, in the sense that it does not stand between our souls and God impairing the immediateness of our union with Him. It is the reality of our union with God. Yet it is distinct from God as the finite is distinct from the Infinite.

The union as such is a relation, not a perfection [17]). The divine indwelling, as such, is not a perfection of our souls. All the perfection which goes with it or flows from it, is the reality of sanctifying grace itself. And though the divine indwelling, as relation of union of our souls with God, would be unreal were it not for the reality of sanctifying grace, yet as such and insofar as it is distinct from its foundation, this relation is not a perfection of our souls; it is not an *esse in*, but an *esse ad*. However, it is rooted in a perfection of our souls, namely, in created grace which is our link with the indwelling God.

Lastly, between the infusion of sanctifying grace and the divine indwelling there is a sort of mutual priority and causality [18]). Sanctifying grace is infused as the disposition to, and effect of, the divine indwelling; it arises from and brings about the presence of Uncreated Grace. And God dwells in our souls because of sanctifying grace which He produces by His actual indwelling. It is because they are correlatives that this general Thomistic principle of mutual priority and causality in different aspects or orders holds in the case of created and Uncreated Grace.

Accordingly, created grace and Uncreated Grace cannot be added as if

---

[14]) Cf. C.A. 64; *S.Th.* q. 43, a. 2 ad 2, „divinam Personam esse novo modo in aliquo vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae Personae, sed propter mutationem creaturae".

[15]) Cf. C.A. 84.

[16]) Ibid. 65f.

[17]) Relation as such is not an *esse absolutum* or form, but an *esse ad* or *respectus*, cf. above n. 7.

[18]) Cf. C.A. 65,90.

they were two units, to make a sum total of two [19]. When we speak of created grace plus Uncreated Grace, we really do not designate more reality than when we speak of created grace alone, because the latter of necessity implies the former. All that we do is by a sort of pleonasm to explicitate what is implicit. Similarly, when we speak of the divine indwelling or of Uncreated Grace itself, we say nothing less than when we speak of divine indwelling plus sanctifying grace; because the divine indwelling is real thanks only to created sanctifying grace.

All this goes to show that created grace and Uncreated Grace are mutually connected, not merely as a form and a formal effect, but as correlative realities. This concept of their interrelation, compared with that of form and formal effect, entails both similarities and differences.

Similarities and Differences

The two concepts have this in common that both entail the necessary connexion and actual inseparability of created grace and Uncreated Grace. In the first, the divine indwelling is said to follow necessarily on the presence in our souls of sanctifying grace as a primary formal effect on the presence of a form [20]. In the second, the two are together as correlatives which cannot exist or be conceived as existing independently of one another, each entering the definition of the other. But there is an important difference in the manner of that necessary connexion.

The necessary connexion between the form and its primary formal effect does not as such manifest the inner structure or essence of the form; as such our knowledge of the formal effect adds nothing new to that of the form [21]. Conversely, the consideration of the form need not of necessity lead to the detection of its formal effects — at any rate, not of all of them [22]. The connexion between form and effects may have been known from another source. It could well have happened that some formal effect would have remained unknown but for an extrinsic source of information. Perhaps some formal effect of a form does in fact remain unknown. Especially when we deal with a supernatural reality such as sanctifying grace, our study will never be exhaustive [23]. What we call its formal effects are aspects of the life of grace which revelation has disclosed to us, and which theology in its attempt at systematizing the data of revelation, connects with grace as its formal ef-

[19]) For two reasons: first, as explained in the text, because the concept of the one implies the concept of the other; secondly, because God and created reality are not „in genere eodem", since God is „extra genus"; or as it is said, God plus the creature are „plura entia" but not „plus entis".

[20]) Cf. above n. 1.

[21]) Cf. *S.Th.* I q. 37, a. 2; to be white is the formal effect of whiteness, to be a man, that of humanity; the one says exactly the same as the other.

[22]) This would suppose that our knowledge be intuitive, and not merely conceptual and abstractive; for only intuition can, in given cases, provide an exhaustive knowledge or full comprehension of an object.

[23]) The reason given in the previous note applies here, as it were, to the square. We have no exhaustive knowledge of supernatural realities, not only because they are spiritual but, besides that, because they are supra-rational.

fects[24]). Accordingly, when the divine indwelling is said to be the formal effect of sanctifying grace, what is affirmed is its *de facto* regular connexion that is known from revelation. Theology may endeavour to show that this connexion flows from the nature of grace, but this *de iure* necessary connexion may also remain unproved, or propped only by reasons of fittingness[25]). Actually, the affirmation of the divine indwelling as a formal effect of sanctifying grace is mainly, if not exclusively, based on the sayings of Scripture and the Fathers[26]).

When created grace and Uncreated Grace are conceived as correlatives, their necessary connexion reveals the very structure of sanctifying grace. In this concept, sanctifying grace is a form which of its essence is the foundation of a relation of union with the Uncreated Grace or Uncreated Act. So much so that, if this relative aspect is left out of consideration, our idea of sanctifying grace is incomplete, and almost, we should say, false[27]). The chief function of sanctifying grace, the expression of its essence and reason for its existence, is less to beautify our souls or to perfect them by giving them a new manner of being, than to unite them to God by raising them to the level of the divine life. It divinizes them, not only assimilating them to the Uncreated Grace but also uniting them to God, or, as the Fathers said, making them co-possessors of the divine nature together with the divine Persons (though of course only in an accidental way)[28]). In this perspective, created grace is nothing but the way to the possession of the Uncreated Grace, its own entity or reality being almost submerged in the overwhelming wealth of the Uncreated Grace[29]).

Yet, here also created grace keeps its importance undiminished. For, the possession of Uncreated Grace or the divine indwelling would be unreal and purely nominal were it not for the reality of created grace[30]). This is the link that unites the soul to God in a real manner ; and so the concept of Uncreated Grace, understood in the sense of God's self-gift to our souls, which is identically the divine indwelling, also involves that of created grace. Without created grace we would not really possess the Uncreated Gift of

[24]) Cf. the manuals quoted above n. 1.

[25]) It strikes one how little attempt is made to prove these formal effects of grace by theological reasons. Generally theologians take the fact of the indwelling from the data of revelation, and then explain what it means. But why sanctifying grace entails this effect, is rarely shown.

[26]) Apparently all that is meant by calling the divine indwelling the primary formal effect of sanctifying grace is that it necessarily follows on grace. ...

[27]) This should be said especially when sanctifying grace is conceived as created actuation by the Uncreated Act. If its necessary connexion with Uncreated Grace is overlooked, then it no longer appears as supernatural, since „being produced" it has in common with all that is created. Cf. above n. 12.

[28]) Cf. on this patristic concept of co-possession of the divine Reality, SCHEEBEN, *Dogmatik* III § 169. To have or to possess the Spirit of God or the Word (or even the whole Trinity) is, in the mind of the Greek Fathers, what constitutes our divinization.

[29]) The Greek Fathers also know of a real change in us, produced by the inhabitation, and so of created grace. Cf. the comparisons of the piece of iron in the fire (St CYRIL OF JERUSALEM, Rouet 835), or of the crystal lit up by a ray of the sun (St. BASIL, ROUET 944).

[30]) Cf. C.A. 64, 65.

God; this possession necessarily changes and enriches us [31]). Thus the notion of Uncreated Grace includes the idea of created grace as of a reality in us by which we both *are* in a new manner of being and *are united* with God.

There is another difference between the two methods of conceiving the connexion between sanctifying grace and the divine indwelling, one which regards not their union but their distinction. Both of them imply the real distinction of the two graces, but each does so in a manner of its own. When the divine indwelling is conceived as the formal effect of sanctifying grace, the perfection which its concept is supposed to express is as such not a new reality distinct from that of grace, the notion of formal effect involving no such real distinction since the formal effect only manifests to our knowledge the riches of the form [32]). In the case of the divine indwelling, the divine Persons are of course distinct from grace itself — created grace is not Uncreated Grace — but their indwelling as such or as formal effect is not distinct from grace itself. If it is intended to express a perfection (and to call it a formal effect is to do so), this is none other than that of grace itself. An inconvenience arises from this identity: there seems to be no reason in grace why it should entail the divine indwelling as one of its formal effects; no objective reason appears why created grace is linked with Uncreated Grace [33]). The indwelling then, it would seem, is reduced to a relationship of the intentional order only (as a number of theologians say of the distinct relationships to the divine Persons) [34]). The distinction between created grace and Uncreated Grace is then such that their union seems to be in danger of losing its ontological reality, precisely because the indwelling is conceived as a perfection which differs from grace only by a rational distinction [35]).

Not so when the two graces are conceived as correlatives. The notion of correlatives expresses not only their necessary union but also their necessary distinction [36]). Created grace is inconceivable except as a link with Uncreated Grace [37]); of its nature it implies the indwelling of the Persons as Terms distinct from itself (it cannot link but to Another). And so it not only requires the indwelling of or union with Uncreated Grace, but it specifically requires that union as with a distinct Reality, from which it draws its whole

---

[31]) This change in us (created actuation, created grace) is both disposition to and effect of the indwelling Uncreated Grace; cf. above n. 18.

[32]) Cf. above p. 22.

[33]) Cf. above n. 25.

[34]) Cf. for example, P. GALTIER, *L'Habitation en nous des Personnes divines* (Paris 1950) 130f.

[35]) We do not say that in this conception the divine indwelling is not real, but wish to point out a danger of nominalism, in other words, to bring out that the choice of the concept of form and formal effect to express the relation between sanctifying grace and the divine indwelling is not a happy one.

[36]) The two correlatives are created grace and Uncreated Grace (not the divine indwelling understood as distinct from Uncreated Grace).

[37]) Cf. above nn. 4, 6 and 10.

substance and on which it depends as on its source and support [38]. Created grace would not exist at all except for its dependence on the Other, the Uncreated Grace. Uncreated Grace, therefore, as distinct from and united with created grace, is at the very heart of our life of grace.

Preferability of the Second Concept

We touch here on the reason why the concept of created grace and Uncreated Grace as of two correlatives should be given preference to that of form and formal effect. It clearly shows the central place which Uncreated Grace takes in the life of grace [39].

In the perspective in which we are considering it, the reality of created grace is quite inadequately expressed when grace is called a form or a perfection or *habitus*. It is all that, beyond any doubt, but it is not only that. It is not only a new accidental manner of being, a higher degree of accidental being. If it were only that, its incomparable value, by which it is said to surpass the entire natural creation [40], would in no way be brought to light. If grace were no more than one degree of accidental being — however exalted — produced in us by the efficient power of God's love, its supernaturalness and its peculiar character as the inchoation of eternal life and sharing in the divine nature would remain unexpressed [41]. It is only when created grace appears as heralding Uncreated Grace, as the morning star the sun, that its infinite value and its absolute transcendence over all that is created in the order of nature are made manifest. And so it is Uncreated Grace, the divine Self-gift, that is the heart and centre of the life of grace of every individual Christian as it is of the order of grace in general.

Therefore, not until the divine indwelling is explained, together with those mysterious riches of which it allows a glimpse, can created grace itself appear for what it is. Our life of grace, it is true, is ours because of created grace; and this shows the unescapable importance of this accidental perfection inhering in our souls; it is by it that we actually share in the divine life — this is not only a matter of God living His own life in us: we share in that life [42].

---

[38]) Cf. above nn. 8 and 18.

[39]) This is in harmony with the concept of the supernatural as of God's self-communication to the rational creature. Cf. above n. 11.

[40]) Cf. *S.Th.* I II, q. 113, a. 9 ad 2, „bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi".

[41]) St THOMAS mentions this equivalently in *S.Th.* I II, q. 114, a. 3 ad 3, where he appeals to the indwelling of the Holy Spirit as an explanation of the condignity of our merit — „qui est sufficiens causa vitae aeternae". But as is well known, he did not explicitly synthesize his doctrine on grace with that on the Missions of the divine Persons; cf. C.A. 74.

[42]) This shows the meaning and importance of the Scholastic, particularly Thomistic, teaching on the *infused habitus*. The reason for their infusion, according to St. THOMAS, is that we must have in us a principle of our supernatural actions; cf. *S.c.G.* 3, 150; *S.Th.* I II, q. 109, a. 5, q. 110, a. 3 ad 4. Fr BOUILLARD, in *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (Paris 1944) has drawn the attention to the idea that every supernatural act presupposes a habitual principle from which it proceeds.

But it would not be a real sharing in the divine life — such as the supernatural order, our divinization, our divine adoption are said to entail, according to revelation — if it did not give us a hold on the Uncreated Grace, on God Himself. We cannot live in a divine manner except by being one with Him for whom alone the divine life can be called natural. Only when grace is seen as union with the indwelling Trinity does it appear for what it is : a sharing in the life of the Pure Triune Act [43]). Therefore, the first question which is to be answered after the dogma and theology of justification have revealed the reality of created grace in us, is why this inherent quality has the wonderful effect which faith says it has, namely, that of divinizing us. And the answer to this lies in its necessary connexion with the divine indwelling [44]). It is, as DE LA TAILLE wrote, not because grace is a quality or perfection produced in us by divine efficiency that it is supernatural and supernaturalizes or divinizes us, but because it unites to God as to the Act who gives Himself to us [45]). Only after this question has been answered and the implications of the divine indwelling have been unfolded, can the formal effects of grace — or better, perhaps, of the state of grace which hinges on both correlatives : created grace and Uncreated Grace — be explained and understood, particularly the principal formal effect which includes all the others, that of our divinization both in the aspect of nature, as our sharing in the divine nature, and in that of person, as our divine adoptive filiation [46]).

Here appears the solution to the question whether we are formally sons of God by adoption, or formally sharing in the divine nature by reason of created sanctifying grace — as the more common opinion says [47]) — or by reason of the divine indwelling, as some theologians have held [48]). The answer lies in denying the opposition between the two opinions. There is no need of choosing between the alternatives ; the two explanations are complementary rather thans opposed, because the two graces are two correlatives [49]). To ascribe our divinization to either the one or the other only, is to overlook their necessary correlation. Each of the two opinions stresses one aspectt of that divinization, and to that extent it is admissible ; but insofar as it denies the other aspect or overlooks it, it should not be accepted. When theologians say that sanctifying grace is the formal cause of our adoption, they stress the fact that our divinization or adoption is a reality in us, one which

---

[43]) Compare above n. 41. St THOMAS, however, for the reason pointed out there, does not lay the stress on Uncreated Grace.

[44]) Is this implicit in what the *Sacrae Theologiae Summa,* loc. cit. above n. 3, says ?

[45]) Cf. above n. 12.

[46]) As noted already, this is the order followed in the Spanish *Summa,* III, 111, thesis 21. But apparently no other manuals follow it.

[47]) Cf. v.g. VAN DER MEERSCH, op. cit. 121ff and 152.

[48]) As PETAVIUS, LESSIUS, SCHEEBEN, WAFFELAERT, and others ; cf. VAN DER MEERSCH, op. cit. 152.

[49]) Cf. L. JANSEN, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie* in *Ephemerides theologicae lovanienses* 15 (1938) 233-78. who insinuates that there is no need to choose one of the alternatives, „si l'alternative s'imposait" (275).

makes a difference and a change in us; it is we ourselves who share in the divine life; grace is something of ourselves, it is our real supernaturalization. But if these same theologians restrict our divinization to created grace only, reducing it to an analogous created similitude with God, they consider the aspect of assimilation only and overlook that of union. When others attribute the formal cause of our divinization to the indwelling Guests, they emphasize the fact that only God can divinize, and that only by being one with Him can we share in the divine life in our own manner. If however these theologians overlook the role of created grace in our divinization, they run the risk of conceiving this as something extrinsic, or at any rate as not affecting our very being, with the result that it is not we who really share in the divine nature, but God in us who lives the divine life. By synthesizing both affirmations we have the most nearly adequate explanation of the mystery of grace [50]). The concept of created grace and Uncreated Grace as of correlatives seems to provide the synthesis.

There is still another objection against proposing the connexion of sanctifying grace and the divine indwelling as that of form and formal effect; it concerns the application of the term ,,formal effect" to the inhabitation. A formal effect is a perfection, a manner of being [51]). The indwelling as such is not a perfection but a relation. Granted, it supposes a perfection as its foundation, and this is created grace. But in itself it is not such a perfection [52]). The phraseology is defective. If, therefore, accurateness of expression must be our aim, then it is preferable not to call the divine indwelling a formal effect of grace. We should rather say that created grace and Uncreated Grace are correlatives. This manner of speaking directly expresses the proper nature of the indwelling, which is a relation. This question of vocabulary may be secondary, yet it is not negligible; inaccurate expressions may too easily lead to inaccurate thought. And this is another, if secondary, reason for preferring the other concept of the mutual connexion of the two graces.

A last reason for this preference is the practical import for the actual living of the life of grace. By giving Uncreated Grace the central place in the spiritual life which it actually holds, this concept fosters the interior aspect of spirituality which the unanimous ascetical tradition requires as an essential condition for a full living of the life of grace. It points to the objective reason of what spirituality calls recollectedness — whether this be acquired only or infused [53]). In the perspective of the divine indwelling as the necessary correlative of sanctifying grace, the state of grace naturally calls for a deliberate endeavour at growing aware of the priceless reality of grace and at living as it were in company with the divine Guests. Without this effort, we

---

50) This is done to some extent in Van der Meersch op. cit. 152.

51) Cf. above n. 2.

52) Cf. above nn. 7 and 17.

53) Cf. v.g. A. Tanquerey, *The Spiritual Life* (Tournai 1930) 91-101, 446f; or J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, ed. 3 (Rome 1946) 261ff, 334, 343.

should not really live what we *are;* we should miss the central fact of our being Christians and sons of God. We should overlook, not just one more or less adventitious (even if necessary) concomitant to the state of grace (as the indwelling appears if considered as its formal effect), but its very substance, which is union with God. This spiritual fruitfulness may well be an additional indication of the truth of this conception.

Is there any need at this point to sound a warning against a possible misunderstanding, as though this necessary connexion between created grace and Uncreated Grace were little compatible with the Tridentine teaching on the unique formal cause of our justification?[54]). To begin with, if there were any danger of the kind, this would apparently threaten the other conception of that connexion, as of form and primary formal effect, as much as the one here proposed. Both of them consider the connexion between created grace and Uncreated Grace as necessary. The danger however is merely apparent. There is only one inherent formal cause of our justification, created grace. Uncreated Grace, even when it is called the quasi-form of the justified soul, is in no way an inherent form or quality; it is the indwelling Trinity. The Trinity terminates the relation of union with the Persons which arises from created grace.

Moreover, it is imperative not to overlook the historical circumstance in which the Tridentine formula arose, and its time-conditioned character. The „unica causa formalis iustificationis" is directed against the unhappy attempt of SERIPANDO at combining the Protestant idea of the imputed justice of God or of Christ with the Catholic view of an inherent justice, the theory of the twofold justice[55]). Trent repudiated the forensic justification altogether, even in its combination with the Catholic idea of intrinsic justice, and stressed the one inherent form of our justification which we call sanctifying grace. But it is all too evident that this in no way intends to exclude the inhabitation.

Hence we are not surprised to read in a contemporary theologian: „The opinion which admits that the special divine indwelling in souls belongs to the idea of the formal cause of our justification is becoming ever more common"[56]). Perhaps we may see in this statement one more indication that it is right to conceive created grace and Uncreated Grace as two correlatives.

Kurseong P. DE LETTER, S.J.

---

54) Denzinger 799.

55) Cf. J. HENNINGER, *S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia*, Moedling 1935; H. JEDIN, *Papal Legate at the Council of Trent*, St Louis 1947, esp. 326ff, 364ff, 381ff; P. PAS, *La doctrine de la double justice au concile de Trente*, in *Ephemerides theologicae lovanienses* 30 (1954) 4-53.

56) P. GALTIER, S.J., *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris 1933, 288, „communior est in dies sententia quae tenet specialem illam in anima habitationem esse de ratione causae formalis iustificationis nostrae".

IBN RUSHD (AVERROES) AS A MUSLIM PHILOSOPHER

AVERROES' merit († 1198) is undoubtedley very great in that he went back to the pure Aristotelian doctrine and so handed down to posterity Aristotelism purged from many Platonic accretions; but it may well be asked whether he did not merit more in that he showed how the mutakallimûn (orthodox theologians of Islam) in general and the Ash'arites and AL-GHAZÂLÎ in particular fel short in metaphysical knowledge, and that as a result of this fault their theological exposition of the faith was quite unsatisfactory. Next to his famous commentaries on ARISTOTLE, his „Tahâfut al-tahâfut" belongs to the outstanding speculative achievements of all times together with his purely theological treatises, the „Kitâb faṣl al maqâl" and the „Kitâb al-kashf 'an manâhij", which are of the greatest importance for muslim metaphysics and especially for muslim theology.

What is one to think about IBN RUSHD's sincerity?

The author of the „double truth", as he has been called, has been the subject of many books and treatises (especially with regard to his doctrine about the harmony between reason and faith) already in his own time and by Western scholars almost ever since the treatises mentioned were edited by MÜLLER in 1859 [1]). Soms called him a pure rationalist, others a fideist. A list of all these opinions can be found elsewhere [2]), but it may well serve our purpose to give a short account of them here. Ernest RENAN considers him as a rationalist [3]). A quite different judgment is given by MEHREN. He says that AVERROES admitted mysteries contained in the revelation and that his good faith may not be doubted [4]). There followed chronologically Léon GAUTHIER who has made of this particular subject his life's work. According to him AVERROES is a pure rationalist [5]). Miguel ASIN PALACIOS defends

---

1) „Philosophie und Theologie von Averroes". Herausgegeben von Marcus Joseph MÜLLER, München, 1859.

2) Cf. D. C. MULDER, „Openbaring en rede in de Islâmietische philosophie", Amsterdam, 1949, p. 113 ss.

3) „Averroès et Averroïsme", Paris, 1861, p. 164: „Il philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc".

4) „Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali" in: „Le Muséon" 1888/89. Cf. p. 613: „Elever le fond des vérités religieuses à la perception rationelle, voilà le but suprême du philosophe . . . ." also: „Là où la raison humaine est impuissante, Dieu intervient par sa Révélation". In contrast with the other falâsifa, IBN RUSHD has kept in stricter contact with official theology.

5) He edited and translated the Ḥayy ibn Yaqzân (1904). Also: „Accord de la Religion et de la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroès) traduit et annoté par L. GAUTHIER", Alger, 1905. „La théorie d'Ibn Ruchd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie",

AVERROES against the accusations of rationalism and certainly goes to extremes when he puts IBN RUSHD on the same level as St. THOMAS in matters of faith and reason [6]). AVERROES admits truths of supernatural order of which reason can prove the 'an sit' but not the ,quid sit'. Nevertheless a harmony can be established between the two. Against this extreme opinion G. M. MANSER O.P. reacted by saying that St. THOMAS admitted that reason and faith differ, but can be made to harmonize; while AVERROES tried to make Qur'ân and Reason agree. Yet AVERROES denied supra-rational truths and therefore made faith rationalistic [7]). Then followed Max HORTEN who, though he did not agree with ASIN PALACIOS in calling St. THOMAS a disciple of AVERROES, admitted that AVERROES accepted supernatural truths and intended to defend dogma [8]). Others again like MULDER, E. GILSON, G. QUADRI follow more or less GAUTHIER's view [9]).

Is it true that AVERROES simulated religious sentiment while in his heart of hearts he was a real libertine, as some think? Opinions differ widely. Our way of approaching AVERROES will be different from that of GAUTHIER and his school. How far we differ from the other interpretations will become clear also.

The ,,Kitâb al-kashf al-manâhij" is of a quite different character than the ,,Kitâb faṣl al-maqâl". The first work gives the reasons why so many sects arose in Islâm; the different dogmata of the faith are examined in the light of the opposition to the falsafa. The reason for this opposition is because a wrong use was made of the laws of ta'wîl (interpretation). The second is a doctrinal exposition of the harmony between faith and reason as the title says: ,,Kitâb faṣl al-maqâl wa taqrîr mâ bain al-sharî'a wa'l-ḥikma min al-ittaṣâl". For our purpose here the second treatise is of the greatest importance. It deals with the following questions:

1. ḥikma or falsafa (philosophy) is made obligatory by the law (the Qur'ân). IBN RUSHD gives a theoretical explanation of the doctrine which can be found in alle the schools in varying degrees and aspects,

---

Paris, 1909. ,,Ibn Thofaïl, sa vie, ses oeuvres", Paris, 1909. ,,Introduction à l'étude de la philosophie musulmane", Paris, 1923. ,,Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie", 2e ed. 1942, 3e ed. Alger, 1947. ,,Ibn Ruchd (Averroès)", Paris, 1948.

6) M. ASIN PALACIOS, ,,El averroismo teológico de Sto Tomás de Aquino" in: Extracto del Homenajo à D. Fr. Codera, Saragossa, 1904, p. 271-331: ,,La doctrína teológica de Averroes para conciliar la razón y la fe, coincide en un todo con la del Angélico Doctor" and he concludes that St. THOMAS has imitated AVERROES. There is complete analogy ,,Analogía en la actitudô punto de vista géneral, analogía en las ideas, analogía à veces, hasta en las palabras", ib. p. 307. ,,De consiguiente, la posisión de Averroes dentro del Islam es en un todo análoga à la de Santo Tomás dentro del cristianismo", p. 306.

7) ,,Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroes" in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. 24 and 25, 1910-1911.

8) ,,Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam", Bonn, 1913.

9) MULDER, o.c.; E. GILSON, ,,Reason and revelation in the Middle Ages", New York, 1946, p. 37-53; he later modified his verdict somewhat in ,,La philosophie au Moyen Age", Paris, 1947, p. 358; G. QUADRI ,,La philosophie arabe dans l'Europe Médiévale", Paris, 1947, p. 317: ,,son rationalisme absolu".

namely that the use of the 'aql (reason) is made necessary by the revelation.

2. The 'aql uses different kinds of arguments. To know them one must have studied the laws of reason and its workings. This is done eminently by greek learning which preceded Islâm, but which because of its non-muslim character should not be excluded from muslim teaching.
3. Nor is there in the use of 'aql and of the ḥikma any danger for the faith. Here lies the main theme which dominates the whole treatise and indeed the whole question whether AVERROES can be called a Muslim philosopher. Here IBN RUSHD contradicts bluntly the tradition (which has been prevalent all through the ages) asserting that he taught a 'double truth'. There is only one truth, he says. Because there is only one truth the law and the ḥikma must necessarily agree. If they must agree
4. ta'wîl is necessary. Nor does this opinion oppose ijmâ', nor the fact that the law is a revealed law. Because the law itself imposes the duty to use the 'aql. Also the law contains three different kinds of doctrines consonant with the three sorts of arguments and these help us to reach the right solution about the usage that should be made of ta'wîl.

The ,,Kitâb al-kashf al-manâhij" is really a further exposition of the results of this wrong use of ta'wîl. It need not further detain us here, except only in so far as it clarifies some points raised in the ,,Kitâb faṣl al-maqâl" whose four main themes we must analyse now.

Ad 1. IBN RUSHD first asks: whether according to the law the speculation of the falsafa and the 'ulûm al-manṭiq is forbidden, or permitted or even prescribed either as praiseworthy or as an obligation? [10]). In this question we recognize the qualifications commonly applied to all human activity. It is evident also that ,,ḥikma" in the title of the treatise is identified with falsafa. We will come back later to the meaning of ḥikma. But what is falsafa? It is the reflected study of the universe in as far as it makes us know the Maker [11]). The law urges us on to seek instruction by considering the universe. Ergo, falsafa is either recommended or imposed by the law. To prove the second premiss of this argument IBN RUSHD refers to the Qur'ân: ,,So learn a lesson, ye who have eyes" [12]); ,,Have they not considered the dominion of the heavens and the earth and what things Allâh created?" [13]); ,,Thus we showed Abraham the kingdom of the heavens and the earth" [14]); ,,Will they not consider the camels how they are created and the heavens how they are raised?" [15]); ,,In the creation of the heavens and the earth and in the difference of night and day are tokens for men of understan-

---

[10]) Cf. ,,Kitâb faṣl al-maqâl", ed. MÜLLER, p. 1.
[11]) Cf. ibid., p. 1.
[12]) Cf. Qur'ân 59. 2.
[13]) Cf. 7. 184.
[14]) Cf. 6. 78.
[15]) Cf. 88. 17.

ding" [16]). He could easily have multiplied examples from the Qur'ân [17]).

Ad 2. For this prescribed study of God's creation syllogistical reasoning is necessary. Such as used by the falsafa. The most perfect example is the demonstration burhân [18]), or al-qiyâs al-burhânî which gives certainty; next comes the dialectical argument which causes only probability; then oratorical argument wich also only engenders probability, and finally sophistic argument which is false. He goes on: if nobody before had studied this rule of logic, we would have to do it now. But actually people before us have performed this task in a perfect way. So it is only reasonable for us to utilize what they have taught, even if those people were not of our religion [19]). Therefore we must read and study their books. If what is in them is exact and to the point, we accept it; if there is an error, we indicate it [20]). It is quite certain, therefore, that the law obliges us to study what is ancient. To keep away from it those who are able to study those books, who have a penetrating mind and are also orthodox and of good morals, would be to close the door by which the law itself calls them to the knowledge of God [21]). This would indeed be supreme stupidity and make God remote [22]). It would be the same as to forbid a thirsty man to drink good fresh water and make him die of thirst under the pretext that there are people who have drowned themselves in water [23]). The conclusion therefore is that the study of ancient books is an obligation by the law [24]).

Ad 3. Then IBN RUSHD reaches the central and main point of his argument. The ḥikma or falsafa is no danger to religion. Because the conclusions falsafa reaches necessarily agree with the law. He thus argues: we are sure that the law is the truth; it is God's revelation. There is only one truth. Therefore there must be harmony between revelation and its explanation. It is the law which calls us to the knowledge of God and His creatures. We also know that the law invites all men and that all can reach this knowledge on condition that the truth is proposed to them according to the method, adapted to them, whether by demonstrative, dialectical or oratorical arguments. It therefore follows that the law obliges us to use alle these methods in order to reach the one truth.

---

16) Cf. 3. 188.

17) Cf. 50. 6-8; 51. 20-21; 16. 11; 5. 12; 36. 37; 23. 21; 77. 20; 41. 53; 2. 26; 2. 159.

18) To blame IBN RUSHD for drawing from those texts arguments for his thesis and to say that the intention of these verses is not to urge theoretical consideration of the creation but rather the simple consideration of the common people (just as the prophet did not use the kind of speculation which the falsafa uses) is not to the point. Cf. MULDER, o.c., p. 119. AVERROES here recapitulates what from the beginning of muslim scholastics has been the common doctrine of all the schools. This is what IBN RUSHD reminds us of when he says a little further on, that from the beginning the law of reasoning has always been in use in jurisprudence and that there it was never considered as bid 'a. Cf. MÜLLER, o.c., p. 3.

19) Cf. MÜLLER, o.c., p. 3.

20) Cf. ibid., p. 4, also p. 5.

21) Cf. ibid., p. 5.

22) Cf. ibid.

23) Cf. ibid., p. 6.

24) Cf. ibid., p. 5.

Demonstrative arguments are those which from prima principia draw conclusions enjoying the same certitude as the premisses themselves. By them the people used to demonstration reach pure truth.

Dialectical arguments start from prēmisses which are generally accepted as true and produce an assent which resembles certitude. But because it only resembles it, the dialecticians (and here he means the mutakallimûn) are really people of half-truths.

Oratorical arguments are those which are adapted to the dispositions of the audience; they are founded more on sentiment than on reason, and their conclusions have only the force of persuasion.

In regard to demonstrative arguments three cases are possible. Either the law does not mention the result of demonstrative arguments. In that case all contradiction is excluded. Or the law does mention them and agrees with them; in which case no difficulty can arise. Or else the law mentions them and the literal interpretation of the law disagrees with the demonstrative arguments. In that case the law implies that ta'wîl (interpretation) is necessary [25]).

Ad 4. But what is ta'wîl? Ta'wîl means to change the literal significance of an expression in a metaphorical one without injuring the linguistical use of Arabic [26]). He then goes on: if the jurists do continually use ta'wîl, a fortiori should the theologians also, because the conclusion reached by the fâqih (lawyer) is only an opinion, while that of the theologians is certain [27]). With emphasis IBN RUSHD says that whenever the conclusions of a demonstrative argument oppose the literal meaning of the law, the latter certainly allows an interpretation according to the rules of Arabic [28]). And what is more, there are certainly other verses in the Book which in their literal meaning favour the interpretation of the ta'wîl, or almost favour it. Well, everyone agrees that not all the expressions of the law must be taken literally; there is difference of opinion only about the question which verses must and which must not be interpreted by ta'wîl [29]).

But imagine, that ijmâ' (general agreement) agrees about the literal interpretation of a text, in that case is ta'wîl permissible? If the agreement, he says, is certain, ta'wîl is not allowed. But if the ijmâ' in such a matter is only a presumption or an opinion, in that case ta'wîl is allowed. And that a person going against such an ijmâ' may not be called a heretic, was already admitted by AL-GHAZÂLÎ, ABU'L-MA'ÂLÎ and others. It is clear that while in practical matters it is very easy to obtain an ijmâ', the opposite is true in doctrinal ones. As regards these it is very hard to know with certainty whether all the scholars of a certain period agree on one and the same question. Yet this would be necessary to establish a certain ijmâ'. Also from the beginning of Islâm

---

25) Cf. ibid., p. 7.
26) Cf. ibid.
27) Cf. ibid., p. 7.
28) Cf. ibid., p. 8.
29) Cf. ibid.

the conviction has been prevalent that knowledge about certain religious matters must not be freely divulged amongst the people.

IBN RUSHD does not refuse to face all the difficulties raised against his doctrine. Did not AL-GHAZÂLÎ in his Tahâfut accuse the falâsifa of infidelity because of their doctrine that God does not know particulars, that the world is eternal and because of their allegorical interpretations of the texts relating to eschatology? His answer is not less definite, not only in defence of himself but of all the falâsifa [30]). In the first place, he says, there can be no question of formal accusation of kufr, because AL-GHAZÂLÎ himself declares in his book „al-Tafriqa" [31]) that an accusation of kufr (heresy) for upsetting the unanimity of the community can only be hypothetical or an opinion (iḥtimâl). And secondly AL-GHAZÂLÎ has erred in regard to the special points of doctrine he ascribes to the falâsifa. His answer about these points we will explain later.

Resuming his argument, we may say: ta'wîl is necessary in regard to demonstrative arguments. To reach agreement in theoretical matters is very difficult, and, as he says, even to err in such difficult questions, while using ta'wîl, is but one of the risks of the trade [32]). But revelation helps us very much in gaining a right idea about what may be submitted to ta'wîl and what not. We must distinguish between:

1. doctrines which are understood by means of the three methods: the demonstrative, the dialectical and the oratorical. In this case there can be no question either of symbols or of ta'wîl. To deny the doctrine would simply be kufr. Heretic therefore is he who by interpreting the text denies f.i. the reality of the beatitude or of torments in the next life and who were to say that this doctrine is only meant to engender fear.

2. doctrines which depend only on demonstrative arguments. In that case Allâh has been gracious to the dialecticians and the orators by giving them symbols which signify those doctrines and by inviting them to believe them in so far as they are rendered accessible by the dialectical or oratorical methods. The intelligible object of these truths is revealed only to demonstrative and speculative minds in an esoteric sense; while others believe these truths in the literal sense of their dialectical or oratorical expression. In such a case ta'wîl is obligatory to the first and forbidden to the second group of people. The ordinary people, he says in the Kitâb kashf al-manâhij, do not notice the difficulties which arise from the literal acceptance of the Qur'ân. The dialecticians (ahl al-jadal wa'l-kalâm) notice them, but do not find a solution. Also they force the common people to believe their deductions. But because they differ among themselves, sects arise. It is better not to speak to the people about the harmony between reason and faith. Since the evil has been done it would be better to tell them that revelation and speculation do not oppose each other [33]).

---

30) Cf. ibid., p. 9-10.
31) Meant is „Faiṣal al-tafriqa baina'l-Islâm wa'l-zandiqa" (cf. Cairo, 1319).
32) Cf. ibid., p. 14.
33) Cf. ibid., p. 70.

3. Finally there are doctrines which are classed by some as belonging to the first and by others as belonging to the second group because of the intricacy of the text. If one of the scholars were to err in regard to these matters, he must be excused. To this group belong the passages on the ma'âd, eschatology. Scholars who err about the ma'âd must therefore be excused, but non-scholars must take the texts at their face value. However, were a scholar to divulge his knowledge, he would be himself an unbeliever as being the author of infidelity [34]. AL-GHAZÂLÎ who has done so, is therefore culpable even if he did it in order to multiply the number of people of understanding, because the result has been infidelity and corruption. His readers have consequently blamed either ḥikma or the law or both [35]. The attack on AL-GHAZÂLÎ goes on and he even advices the governors to forbid the reading of his books except by people of knowledge [36]. That IBN RUSHD himself discusses these matters is only because the bewilderment of the people is terrible and the ruin of law and falsafa is threatening. All are bound to respectful observance of the law by repressing those contradictory positions. It is this task to which he devotes himself, because the falsafa is the companion of religion and its foster-sister [37].

A remark we want to make before carrying on the discussion about IBN RUSHD's theological position is to indicate how unwarranted the opinion of GAUTHIER is about the Kitâb faṣl al-maqâl. He says : „. . . comment expliquer qu'ibn Rochd dans le Façl al-maqâl, n'ait pas dit un seul mot qui puisse nous détourner de croire à son rationalisme absolu ? Pourtant, s'il est une de ses oeuvres dans laquelle il devait s'appliquer à dissiper toute équivoque sur ce point décisif, c'est évidemment le Façl al-maqâl, qui seul a pour object propre l'accord entre la religion et la philosophie" [38]. One wonders how the opinion which GAUTHIER gives in another place can seriously be maintained : „En somme, la doctrine philosophique qui se dégage de ce premier traité est, en ce qui concerne les philosophes, un rationalisme sans réserve" [39]. Also he says, that the faṣl does not mention a word that philosophy must be submitted to the law; what he says is that there are two truths, the religious and the philosophical. Yet we saw, how definitely IBN RUSHD fought those opinions. Finally GAUTHIER holds that according to AVERROES the Qur'ân always must give way to philosophy [40].

If rationalism there is, it is rationalism without which no theology is possible and which falls completely in line with the whole structure of muslim revelation, and as IBN RUSHD explains when in this very same treatise he explains the necessary role of the 'aql as ordained by the law.

---

[34]) Cf. ibid., p. 17.
[35]) Cf. ibid., p. 17.
[36]) Cf. ibid., p. 18.
[37]) Cf. ibid., p. 26.
[38]) Cf. „La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie", Paris, 1909, p. 130.
[39]) Cf. „Introduction à l'étude de la philosophie musulmane", Paris, 1923, p. 129.
[40]) Cf. „Accord de la religion et de la philosophie traduit et annoté", Alger, 1905, p. 108, 109, 111.

About the Kitâb Kashf al-manâhij only one word is needed, it is that we have there a theological treatise about God, His attributes and His works of the purest character and which is even more orthodox than the writings of the mutakallimûn.

We must see now how AVERROES answered the accusations against the falâsifa by AL-GHAZÂLÎ. Without any doubt IBN RUSHD taught the eternity of the world.

In the „Tahâfut al-tahâfut" he defends the eternity of the world by three arguments. Eternity in God, according to him (as also to the other falâsifa) is not so much that God is absolutely changeless, but much more that He is the actual, ready and finished act. Not only does He not change, but it is impossible for Him to change. Therefore also the possibility of change must be excluded from God; the perfect Act is without cause and therefore cannot begin to exist at any time [41].

But a motion originated from God to start the movement of the world is just as impossible. He who denies that this motion is eternal cannot indicate a cause why the Creator who exists from eternity all at once became active after a period of inactivity, for the consequence would be that God before He acts would be in potentia to act. But everything that is in potentia to act becomes acting by a mover, by an active principle which existed before, because the change from potentia to actus is a change and every change results from something causing this change [42].

Therefore it is absurd to suppose a first motion. Each movement supposes a mover and a thing moved. Of these two things only one can be true: either this mover and the thing moved exist or they do not exist. If they do not exist they must come into existence by a preceding movement, prior to the movement about which we inquire. If they exist, one of these two alternatives must be true: either it is the nature of the mover to move and of the thing moved to be moved, and in that case it is impossible to understand why the movement did not take place. If it is not their nature to move and to be moved, then they must receive these dispositions by a preceding movement prior to the first movement. Movement therefore must be eternal.

Nor is it right to say that Allâh could have decided from all eternity that the first movement should take place at a certain moment, so that the activity proper results some time later, as AL-GHAZÂLÎ taught. Though that is possible with man (AL-GHAZÂLÎ has used the example of pronouncing the ṭalâq (divorce)), in God it is impossible. The divine will to create the world cannot depend from inner decisions in God, because He is unchangeable, nor from external happenings, because they do not yet exist. It is a self-evident truth that the effect must follow without delay once the cause is complete [43].

To explain the existence of the world, no result can be exspected if we look at the particular being which began in time and which is changeable.

---

[41]) Cf. „Tahâfut al-tahâfut", ed. BOUYGES, Beyrouth, 1930, p. 8.
[42]) Cf. „Epitome der Metaphysik", ed. V. D. BERGH, p. 80.
[43]) Cf. „Tahâfut al-tahâfut", ib., p. 11-12.

There we reach an endless chain of changeable beings without finding the cause of the chain. The only possibility lies in starting from the fact of the eternal change. Not the particular thing which began to exist, but the eternal cycle of movement and events can bring us to the first Mover, who is the cause of change and movement. Allâh, the first principle, is the Maker. Everything else has begun to exist, but the world as a whole, the universe, is eternal.

The second argument for the eternity of the world is taken from the notion of time. As no first movement is possible, so neither a first moment of time. Because time is „numerus motus". One cannot say that God could have created the world one moment earlier or later, because the notion of time cannot be applied to God at all. He is only timeless presence. Time is eternal because it is the duration of motion, and only the being that is unchangeable is eternal in the absolute sense [44]).

The third argument is drawn from the idea of possibility. According to the suppositions of the mutakallimûm the creation of the world in time was possible from all eternity. But possibility is an attribute which must be in a subject. In God, however, there is no possibility. He is pure act, necessary and unchangeable. There is nothing else therefore but to admit that the subject of the eternal possibility is matter and, if matter is eternal, then the world is eternal [45]). Possibility has two aspects, one in the agens and the second in the patiens. But one cannot exist without the other. Therefore matter as the patiens cannot begin to exist supposing that there is an agens. The different forms of being which result from it develop successively and continually. Absolute non-being could not be in potentia to become being.

For AVERROES God who is the efficient cause moves the world in the circular movement of the spheres. This circle is eternal, but the particular things, which have become and are corruptible, are temporal.

Creatio ex nihilo AVERROES rejects. Following ARISTOTLE's teaching about actus and potentia, about agens and movens he rejects creatio ex nihilo because it would involve that the potentia is only in the agens and not in the patiens. So that the change would have to take place in the Maker of the world and his muslim-consciousness rejected such a doctrine.

Different schools rejected the creatio ex nihilo, f.i. also IBN SÎNÂ who taught that the agens creates the form and brings it into matter (dator formarum). ARISTOTLE, however, (and AVERROES also makes his this doctrine) says, that the agens moves what is in potentia into act and, as it were, composes the potentia ad actum, namely matter and form without destroying the subject which receives the potentia. So the two, matter and form, are made into a composition [46]).

AVERROES therefore admits creation only in this sense that the act is evoked from potentiality but not as if there were, as EMPEDOCLES taught, a composition namely matter and form. The subject which receives is not

44) Cf. ibid., p. 64-68.
45) Cf. ibid., p. 97 ss.
46) „Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'a", ed. BOUYGES, Beyrouth, 1948, III, p. 1498.

destroyed in the new compositum. But matter as such which never was created and never will be destroyed is the subject of being in the new thing. Therefore he rejects AVICENNA's doctrine about the dator formarum. The form is not imposed on the matter from outside, but the form is really intrinsic in the matter. The millions of forms which will be, are hidden in matter from which one day they will be evoked. This doctrine which ARISTOTLE had received from PLATO, AVERROES accepted and because of it, he never could admit the creatio ex nihilo.

But does God precede the world and matter?

AVERROES admits with AL-GHAZÂLÎ that God is outside time. But on the other hand if the anteriority of God to the world is not in time, neither can the posteriority of God to the world be in time. It is not, as AL-GHAZÂLÎ meant, that 'before' and 'after' are only effects of our imagination. Before the act is the potentia. Therefore we must admit two sorts of being: the one unmovable, unchangeable and timeless being, and the other a being moved and subject to time and to which time essentially belongs. It is impossible for one kind ever to change into the other, also for the unchangeable being ever to move. In a certain sense change and motion is necessary, because it is eternal. The same is true about time, because time is the measure of movement and motion goes with time.

It is God who gives motion and unity and harmony to the world. Without Him the world would not be, and therefore He is rightly called its cause. The First Being however is simple, one; why then the multiplicity in the universe? Like the other falâsifa he teaches emanation and defends it against AL-GHAZÂLÎ [47]) even though he admits that emanation cannot be apodictically proved. The multiplicity in the world is the result of the different causes which intervene, because God Himself is superior to free choice and to any necessity from natural law. While he admits the principle: ex uno non fit nisi unum [48]), his interpretation is different from that of the other falâsifa [49]). These latter could not find a proper reason for multiplicity in the second being. AVERROES admits this multiplicity even though it procedes from only one activity in God. It exists because of the middle-beings, the angels. The One is cause of the one but at the same time of the multiple [50]). But all the things, notwithstanding their multiplicity, are one and constitute a unity amongst themselves in that they point to the One who is unity in essence [51]).

In the Kitâb faṣl al-maqâl he calls the trouble raised by AL-GHAZÂLÎ (who accused the falâsifa of kufr because of their doctrine about the eter-

---

47) Cf. „Tahâfut", o.c., p. 438 ss.

48) Cf. ibid., p. 256.

49) Cf. ibid., p. 178, 249.

50) Cf. ibid., p. 181.

51) This sounds very much like the words of DIONYSIUS AREOPAGITA: „Without the One there can be no multiplicity; yet contrarywise the One can exist without the multiplicity just as the unit exists before all multiplied number. And if all things be conceived as being ultimately unified with each other, then all things taken as a whole are one" (div. Nom. cap. XIII, 2).

nity of the world) a quarrel about words between the Ash'arites and the old falâsifa [52]); with the „old philosophers" he means the greek ones. All agree, he says there, that there are three kinds of being: 1. that which originates from something else and by something else, namely, from an efficient cause and from matter and which consequently time precedes, 2. being which is from nothing and by nothing nor preceded by time, and this is Allâh, the Maker of the universe, and 3. between these two extremes there is being which is from nothing, not preceded by time yet it is by something else, namely its Maker. This is the totality of the world. Now, the trouble is, he says, that not all agree how the third kind of being is related to the first or to the second. In relation to the first the universe is called created. But in relation to the second (Allâh) it is called eternal. In reality however it is not really created nor really eternal [53]).

As therefore the two are not diametrically opposed, the one cannot be called a believer and the other an unbeliever. And what is more, AVERROES continues, there are passages in the Qur'ân which in their literal sense militate for the acceptance of the theory that the totality of the world is eternal. He refers to: „He it is who created the heavens and the earth in six days and His throne was upon the water" [54]). This verse posits existences before the creation, namely that of the throne and that of the water, and a time before the creation. Also: „On the day when the earth will be changed to other than earth and the heavens" [55]), and: „Then He turned to the heavens when it was smoke" [56]). The literal sense again supposes that the heavens were in existence as smoke before God created them as heavens.

Thus, says AVERROES, it is the mutakallimûn who in this case use ta'wîl, for which they accuse the falâsifa of kufr. According to him reason as well as revelation teaches that the world in its totality is eternal.

The second accusation of AL-GHAZÂLÎ against the falâsifa is that they denied God's knowledge of particulars. IBN RUSHD's doctrine is different from that of the other falâsifa. He repeatedly emphasizes that Allâh knows particularia. In the question how He knows them, we must well remember that God's knowledge is quite different from ours, because His knowledge is the cause of their existence while ours is dependent on particulars [57]). Because, as he says elsewhere, God's knowledge is pure activity [58]). Very clearly IBN RUSHD exposes this doctrine in his appendix to the Kitâb faṣl al-maqâl, called the „Damîma". There he says: „The being of a thing is the cause of our knowledge, but the knowledge which is eternal is the cause of the thing's existence; but, if the fact that a thing is after it was not, causes

52) „Kitâb faṣl al-maqâl", ed. MÜLLER, p. 11.
53) ibid., p. 12.
54) Qur'ân 11.9.
55) Qur'ân 14.49.
56) Qur'ân 41.10.
57) Cf. „Kitâb faṣl al-maqâl", o.c., p. 10.
58) Cf. „Tahâfut al-tahâfut", o.c., p. 462.

in the eternal knowledge a new knowledge, as this happens in every knowledge that began to exist, it would follow that the eternal knowledge would be caused by this being and would not be its cause" . . . „it does not follow, however, that the eternal knowledge does not know particularia or singularia, such as al-Ghazâlî has taught against the falâsifa saying that they because of this doubt said that God ignores completely particulars" [59]).

Now the remarkable fact is that AL-GHAZÂLÎ teaches the same doctrine in his „Maqṣad"; he says: „Knowledge is a form or a representative species in the soul of the knowing subject which form corresponds to and is in harmony with the form of the object known. The knowledge which God has of the forms is the cause of the existence of these forms in the individuals. While the forms existing in the individuals are the cause that they come to exist in the soul of man. Divine knowledge is not caused by the forms, but the forms are the effect of the divine knowledge while human knowledge is an effect of these forms" [60]). It is therefore difficult to see why he repudiated the falâsifa for this doctrine. IBN RUSHD takes up the defence of the other falâsifa and calls AL-GHAZÂLÎ's accusation untrue [61]). Even if this doctrine about matter and form, as we saw before, is very difficult to harmonize with God's knowledge of particulars, we may not forget, however, that he calls God the causa prima of the world. And we may well apply to him the indulgence he claimed for his fellow-falâsifa, because, as he said, a man who errs in such intricate questions must be excused. But this is not all.

His position is even more theological than that of any other doctor with regard to this question. In another passage he admits that the manner in which God knows particulars is hidden from the human mind, and that it is a mystery which man would not be able to fathom except by becoming God [62]).

God's knowledge is superior to distinctions like particular and general, though it is even more concerned with particulars than with generals because it is really actual knowledge [63]). But he who can understand this, understands His word: „Not an atom's weight escapes Him (is far from Him) in the heavens or in the earth" [64]).

Our opinion is that these are ideas quite inconceivable in the mind of a „pure rationalist", as GAUTHIER and others call AVERROES.

The question about God's knowledge of particulars is in reality the very same as that about creation. This is what AVERROES wants to convey when

---

59) Cf. „Philosophie und Theologie des Averroes", p. 130-131.

60) Cf. ASIN PALACIOS, „Algazel. Justo medio en la creenzia", p. 453.

61) Cf. „Kitâb faṣl", o.c. p. 11. It is clear that to call AVERROES a rationalist while AL-GHAZÂLÎ who holds the same doctrine is accepted as an orthodox theologian, can hardly be called an objective opinion. MULDER, o.c., p. 135, says that according to him it is quite clear that for Ibn Rushd revelation and philosophy are two quite independent subjects. „Het is duidelijk dat bij Ibn Ru'sd openbaring en filosofie onafhankelijk van elkaar werken".

62) Cf. „Tahâfut al-tahâfut", o.c., p. 345.

63) Cf. „Kitân faṣl", o.c., p. 12 and also „Tahâfut", p. 345.

64) Qur'ân 34. 3.

he says that God knows particularia because He is their cause. The concrete reality of a creature is its being; it is its totality. God knowing the creature knows that totality even as it is; because God does not know ideas in the abstract. The particular character of the creature is proved by the fact that it is essentially opposed in being to itself and to every other being. This opposition, however, is an opposition which is the cause also of an unity. It is opposed to itself because it is being that is opposed to the Being of God, the being of God being the complete identity with itself. Now the question is, how God can know the creature which is opposed to God and to itself. But to know for God is to be. The question therefore really is how the creature can be. The answer to this question, which is no answer really, is quite another question: how are we able to know the creature as opposed in being? Our knowledge of the creature is only possible in so far as we know that the creature posits God in order to posit itself. Our knowledge of the creation arises from the fact that we are created. How that exists in God, is the mystery of God Himself, namely how He can be God and Creator. Nor does revelation itself give new light except that the creature as opposed in being accepts through revelation a communion of being with God. This is the final answer. Nor may we call God to account. He is the explanation wholly and fully, but as God. AVERROES therefore is right when he refers to the mystery that God is the cause of all being.

The third thesis for which AL-GHAZÂLÎ condemned the falâsifa regards the ma'âd. We saw before, that according to IBN RUSHD it is kufr to deny the existence of beatitude or of the torments in the next life. But the Qur'ânic teaching about the ma'âd belongs to that class of doctrine which, according to some, depends on demonstrative arguments and, according to others, either on demonstration, on dialectical or on oratorical arguments. The result of this disagreement is that if scholars err, in giving explanations while using demontrative arguments they must be excused. Non-scholars, however, must take the texts as they are found in their oratorical or dialectical meaning.

But AL-GHAZÂLÎ's accusation went deeper and aimed at the falâsifa's doctrine about the resurrection of the body as well as about the immortality of the individual soul.

In order to be able to judge AVERROES's doctrine on these points we must first give in outline his ideas about the human soul. Like his greek predecessors and his muslim co-religionists AL-FÂRÂBÎ and IBN SÎNÂ, he distinguishes between the material (potential, passive) intellect, the actual intellect and lastly the 'aql fa''âl (active intellect). It is evident, however, how much more faithful he is to ARISTOTLE's teaching than the others were. ARISTOTLE's doctrine on the intellect was founded on the comparison between the intellectual and the sensible knowledge. As in sensible perception the sense, the sensible and sensation are found, or a sensible which guarantees the truth and a sentient subject by which it becomes an existant form and a reality; so intellectual knowledge is supposed to be an intelligible by which the truth of the knowledge is guaranteed, and an intelligible subject,

an intellect by which the intelligible is made really an intellectual form. From these two, from the truth and the intellect the intellectual knowledge arises [65]).

Truth is harmony with the thing of which the perception is the form. Intellection is the fact by which the form in the imagination sets the potential intellect in motion which by operation of the 'aql fa''âl becomes actual intellect. When the intellect from material, potential intellect changes into actual intellect, the truth is present in it. The intelligible is therefore the result of something corruptible (namely the form in the imagination) and its meeting with the eternal, incorruptible and intellectual substance, the 'aql fa''âl. Between the sense-perception and that of the intellect, there is only this difference that the object of the senses is outside the senses while in intellectual knowledge it is intrinsical in the soul, or ,,as it were in the soul'' (quasi in anima; πώς ἐν ψυχῇ) because intelligibles are in the sensation, but only potentially in so far as the intellect can draw those forms from the potentiality of the matter [66]).

The intellectual function in man consisting in the action of the 'aql fa''âl producing the intelligible in the passive (material) intellect, is corruptible in so far as it is the intellectual perception of material forms, but it is eternal through the operation of an eternal substance by whose influence the material intellect becomes actual intellect. This conjunction is only possible because the material intellect is incorruptible and not as ALEXANDER OF APHRODISIA thought corruptible because dependent on the four elements. With equal vehemence IBN RUSHD rejects the doctrine of IBN SÎNÂ concerning the ,,dator formarum'', because this doctrine makes the intelligibles too extrinsical to the human activity; to the soul itself is denied the capacity of having any influence on the intellectual process, because the intelligibles are wholly infused by the 'aql fa''âl; this doctrine is indeed too like PLATO's ideas as if the intelligibles exist in themselves [67]).

According to IBN RUSHD the material intellect shares the eternal character of the 'aql fa''âl, while the speculative intellect on the contrary or the acquired intellect only draw forms from the material intellect and are therefore corruptible [68]).

It is the imagination which plays an eminent role; it offers the individual forms to the material intellect and the latter under the influence of the 'aql fa''âl abstracts those forms from the materiality into general concepts, judgments and reasoning which are stored as it were in the acquired intellect.

But what is the material intellect, according to IBN RUSHD? Is it a substance, a real being? Is it, before knowledge is gained, only a predisposition of the soul, enabling the soul to receive intellectual forms by the help of the 'aql fa''âl? This is clear from IBN RUSHD's teaching that it is not matter

---

65) Cf. de Anima III comm. 5, fol. 146 A 10-B 12.
66) Cf. de Anima II comm. 60, fol. 80 F 7-81 A 4.
67) ZIMARA, ,,Solut. contrad. super III de Anima'', 4e contr. fol. 223, 2 col. r. 9-14.
68) III De Anima comm. 5 fol. 139 E 10-F 5.

on which the 'aql fa''âl works, because matter without any form does not exist; nor does it have a form in itself, because in that case it would not be able to receive all the forms.

The intellect is not simply a „forma"; if it were such it would repulse every other form. The characteristic proper to human nature is to be potential intellect, because only so intellection is possible, and possible in an endless degree. Therefore the intellect is all that is possible, but also it is neither form nor matter nor composed from form and matter [69]). He therefore calls it „quasi matter". The 'aql fa''âl is a separate, incorruptible intellect; it is the light which shines on all corporal beings; its light reflects on them according to their individual character more or less clearly and brightly. As the eye needs light to see the colours and to become from potential actual sight, so the imaginative forms only move the material intellect when they are actually thought by an intellect in act, by which they are lit up as potential intelligibles. As light is the perfection of a transparent object, so the 'aql fa''âl is the perfection of the material intellect. It causes the potential representations to be thought in act so that the material intellect receives them. „When the material intellect is joined and perfected by the 'aql fa''âl, we are joined with the 'aql fa''âl and this state is called adepted and acquired intellect" [70]).

The eternal and the corruptible, the universal and the particular thus meet. From it follows that the human species is eternal. Hence certain principles which are shared by al' men have the character of eternal principles. By this eternal knowledge man is immortal. The transient, empirical and terrestrial form of it is the acquired intellect, the speculative knowledge; but that what distinguishes man from the brutes is the material intellect. The 'aql fa''âl, the father of light, has no relation with man except by the material intellect on which as in a transparent object the light of the 'aql fa''âl shines [71]).

What happens to the soul after death?

AVERROES in his doctrine on the ma'âd clearly holds that it is unlawful to doubt the retribution after this life [72]). What will be the special circumstances of the life after this one, whether they will be spiritual or material in some way, nobody can say [73]) and even AL-GHAZÂLÎ and some ṣûfî's refuse to accept a corporal resurrection [74]), but whatever one holds, kâfir is only who denies the fact that there will be life after death [74]). In the Kitâb kashf al manâhij he teaches [75]) a personal continuance of individual life after death

[69]) „The reason why this nature knows and discerns (while materia prima knows nothing and discerns nothing) is that while materia prima receives divers individual and singular forms, the intellect receives universal forms". De Anima III comm. 5 fol. 139 b-c.

[70]) Cf. III de Anima comm. 5 fol. 152 A 9-C 12.

[71]) Cf. III de Anima comm. 20 fol. 165 b „Opinatur enim quod intellectus agens non est innatus continuari nobiscum in primo nisi sec. quod tangit intellectum materialem".

[72]) Cf. „Kitâb faṣl al'-maqâl", ed. MÜLLER, p. 14[20], 17[9].

[73]) Cf. ibid., p. 17[4], 16[20], 118.

[74]) Cf. ibid., p. 17[9].

[75]) Cf. ibid., p. 118, 119, 120.

and most probably, he says, in a glorified body. The immortality of the individual soul he also holds in his commentary on „de Anima". Thus he says: „We hold that after death we neither love nor hate nor distinguish; because these activities originate from faculties which are generated and corruptible and different from the faculty which is the material intellect" [76]). It is the material intellect which is immortal, not the other faculties like the senses, the memory, love, hatred etc. In another place he says: „Therefore one does not remember after death the knowledge one had in this life and the reason that this knowledge dissolves is that memory operates through comprehensive material faculties of which there are three in man as has been explained in (the treatise) about the sense and the sensible namely: the imaginative, the cogitative and the memorative faculty" [77]). The inferior faculties (senses, memory etc.) therefore dissolve with the dissolution of the body, but not the superior faculty; the intellect only survives.

At first sight this doctrine does not agree with his doctrine in the Tahâfut al-tahâfut. There he teaches that multiplicity is caused by matter. Multiplicity of souls therefore is only possible through matter. While Zaid and 'Amr are different as individuals they are nevertheless one by their forma which is the soul [78]). The soul is one and becomes multiple only per accidens; in man it is individualized, because were it one for all men, all men would think and know the same. This multiplicity does not belong to the soul essentially; it is divisible only per accidens [79]). But after death the soul does not return to the unity from which per accidens it was divided by the body, but is it united to a body different from the earthly one and therefore kept individualized. This AVERROES definitely declares to be his doctrine [80]), however strange this sounds when he also holds that the soul is only multiple per accidens. It means that soul never leaves an accidental state inflicted on it by the body and never reaches its essential perfection. This inconsequence is mitigated however by the union after this life with a glorified body.

Though we agree that the 'aql fa''âl according to AVERROES is the same for all men, we disagree where GAUTHIER insinuates that IBN RUSHD did not dare to divulge his secret but firm conviction that after death the human soul is re-united with the one, universal soul from whence it came. GAUTHIER

---

[76]) Cf. I de Anima c. 4.

[77]) Cf. III de Anima c. 5.

[78]) Cf. edition BOUYGES, p. 26[16].

[79]) Cf. ibid., p. 30. It is difficult to see why MULDER, o.c., p. 159 says that according to AVERROES intellect and soul are not identical. To prove this he refers to „Aristotelis opera omnia cum Averrois commentariis", Venetiis, 1550, VI, p. 165: „et ideo opinandum est quod jam apparuit nobis ex sermone Aristotelis quod in anima sunt duae partes intellectus, quarum una est recipiens .... alia autem est agens .... et quod duae hae partes sunt non generabiles neque corruptibiles". He also refers to the commentary on Aristotle's de Anima Opera Omnia IX p. 64 where IBN RUSHD calls the material intellect: ‚haec pars perfectionis quae est in anima". None of these texts however proves that AVERROES wants to make a distinction between soul and intellect; nor does this follow from his doctrine elsewhere.

[80]) Cf. „Kitâb Kashf al-manâhij", o.c., p. 122-123. Cf. „Tahâfut al-tahâfut", ed. BOUYGES, p. 585.

says: „Mais leur (namely the falâsifa) réserve même n'est-elle pas révélatrice de leur 'pensée de derrière la tête'? ... Les falâsifa nièrent bien, ouvertement, la résurrection des corps ... S'ils croyaient vraiment à l'immortalité personnelle ils ne manqueraient de le proclamer ... Ils se taisent" [81]). From the texts which we have given it is quite evident that the opinion of GAUTHIER is not according to the truth. Instead of bringing stringent arguments from AVERROES' own works, he in a couple of pages gives references to IBN TUFAIL's book on which he comments in his usual way, and the only text from IBN RUSHD is the one of the Tahâfut al-tahâfut referred to above. GAUTHIER infers from this that he rejects the resurrection of the body. We agree that IBN RUSHD's doctrine on this point could have been clearer. Also that he was too faithful to ARISTOTLE so that his doctrine came rather near a conflict with the Qur'ân. But he evidently wanted to be a good muslim, as his doctrine in the Kitâb faṣl sufficiently shows. Nor does the conclusion of GARDET et ANAWATI [82]) that AVERROES did not dare to tackle the problem openly, seem to be right. He tackles it alright, but cannot bring this revealed doctrine in harmony with his psychology. No insidious explanation or rationalistic prejudice can undo the fact that he accepted the resurrection of the body and the immortality of the individual soul. He keeps on stressing that the falâsifa must not disturb the belief of the common people because for them this belief is the basis of spiritual life. Therefore also the falâsifa have this doctrine in high esteem, yet their interpretation is different from the common belief but not in disagreement with revelation.

Of the greatest interest for our comments with regard to IBN RUSHD's theological position is *his emphasis on the fact that speculation is imposed on man by the law*. We saw that he made this doctrine the basis of the treatise on the harmony between faith and reason. Once it is clear what that meant to every muslim, be it the falâsifa or the mutakallimûn, we understand better that it is not only very difficult but also very dangerous to try to distinguish the motives of muslim writers and most of all to call them rationalists. That modern writers like RENAN and GAUTHIER do so need however not upset us unduly, because their rationalistic prejudice was highly strengthened by the fact that amongst the muslims themselves people like AL-GHAZÂLÎ have done the same in bitter strife. We have seen what AL-GHAZÂLÎ's accusations in reality came to and if we would like to use the weapon so much cherished in Arabic theological controverse, the argument ad hominem, we could easily forge this weapon with great succes against AL-GHAZÂLÎ and turn many of the accusations directed against the falâsifa against himself. We have indicated some e.g. the argument by the modern writers against the falâsifa about the classification of the different types of believers and the Qur'ânic arguments meant for the common people; the doctrine of the arcana, speculations which must be withheld from every non-scholar. Both these methods are used by

81) „Ibn Rochd (Averroès)", Paris, 1948, p. 249.
82) „Introduction à la Théologie musulmane", p. 269, no. 1.

AL-GHAZÂLÎ as much as by any of the falâsifa. Nor is there any ground to call these rationalistic principles. IBN RUSHD is realist enough to see that there is a difference of comprehension, that people differ in ability to grasp the meaning of religious truths with regard to muslim teaching, the same as it is with every other religious doctrine. That in Islâm these distinctions were and are emphasized more than anywhere else is not because of IBN RUSHD's stressing them (for that matter it was already AL-GHAZÂLÎ who mentioned them first), but it is a result of the character of muslim revelation itself. The revelation of the Qur'ân does not abound in really superrational and supernatural teachings. We do not deny that they exist. The trouble however is that these essential truths do not spring to the eye; only by speculation can they be brought to the fore. Allusions abound and there are a number of texts which invite deeper study, while on the surface they leave the faithful with only a slight or superficial religious understanding. It is this lack of supernatural and divine truths which like a veil is spread over the Quranic revelation as a whole and which prevented even people like AL-GHAZÂLÎ from penetrating by ta'wîl to the deepest core of truths which might have enlarged the horizon of life and learning. It is found here and there in mystical teaching, but it is lacking to a great extent in theology itself. In his treatise on the harmony between faith and reason, IBN RUSHD emphasizes this need and fought for it in order that orthodoxy might justify the methods without which not only theology proper cannot exist but also the muslim life of faith is weakened.

Because there is only one truth, the divine truth of revelation and the results of human speculation in search of truth, cannot but agree. Not that human reason can attain all truth. There are indeed mysteries involved in revelation. IBN RUSHD admits this and at the same time defines the place reason must occupy with regard to these mysteries. In the Tahâfut al-tahâfut he says: „al-Ghazâlî's saying that in all that transcends the powers of human reason we must resort to revelation, is true. Because the knowledge received from revelation completes the knowledge of reason, that is, that wherever reason falls short God helps it by means of revelation. This inability to attain knowledge which is necessary for the life of man and his being, may be an absolute incapacity when it is not in the nature of reason to attain this knowledge; or the incapacity exists because of the different classes of people and this incapacity lies either at the root of human nature or is accidental through lack of instruction. But revelation is a grace granted to all these classes of men"[83]). What else does he say here but that rational thoughts serve revelation and that he submits reason to revelation in every question where reason falls short? There is no point in distinguishing between the legal and the theorectical knowledge, as if IBN RUSHD only admits a super-eminence of revelation in matters of legal ordinances but not in theoretical knowledge. In principle he here admits mysteries of whatever kind they are. That the emphasis is laid on legal matters is quite possible, if

83) Cf. „Tahâfut alṭahâfut", ed. BOUYGES, pp. 255-256.

only because of the fact that he admits that revelation has laid the obligation on the 'aql to dig into the Qur'ân in order to discover deeper truths, and secondly because, as we have seen, the Qur'ân does not abound in clearly proposed mysteries. Against the explanation that he intends only doctrines of legal character, militates the fact that the passage speaks of 'ilmuhâ fî hiyâti-l-insâni wa wujûdihi where wujûdihi would indicate knowledge of a speculative kind [84]).

But the passage shows convincingly that IBN RUSHD leaves revelation to determine the starting-point for „philisophical" speculation, though authors like GAUTHIER deny this. To suppose that IBN RUSHD in the Kitâb faṣl al-maqâl and in the Kitâb kashf al-manâhij acted hypocritically is without any real ground. On the contrary, it may be clear that he showed a religious inspiration which is quite consonant with the general theological position in Islâm and which it is impossible to meet with in a mind possessed of liberalism as AVERROES is made out to be. Also in his other books he shows the real muslim spirit wherever his speculation points to purely theological questions.

That he calls ta'wîl (interpretation) to his aid, is no wonder. But is it irreligious to use ta'wîl? We have already indicated that without ta'wîl no theology is possible. Also, none of the other writers, orthodox Ash'arites, Mâturîdîtes or even Ḥanbalites omit to use ta'wîl if only to proclaim that their acceptance of Qur'ânic teaching is the only acceptable one. If IBN RUSHD had done otherwise he would have fallen short of his obligation as a muslim and would have been a bad theologian. Rather than to blame him for it, we ought to attend to the real religious conviction from which it arose and which is apparent everywhere.

The same spirit is evident where he treats about miracles. The old philosophers, he says, did not discuss this matter; and evidently he separates himself from them. These matters principally belong to religion. Who doubts them is punishable like the one who doubts about the existence of God or of future life. Therefore we must be sure that miracles happen. How they happen, however, is a divine matter which transcends the capacity of the human mind [85]). The reason for this is that they are the principles for executing practical works by which a man becomes virtuous, and virtue is a condition for attaining knowledge [86]). If man has been given the capacity by the grace of God, he first must examine this grace and this is impossible unless he first admits the real existence of these extraordinary facts.

According to the soundest theological principles he here posits that faith is impossible unless it is given as a grace from God, and that as a preamble to this faith the belief in miracles is necessary. IBN SÎNÂ, he says, was mistaken in trying to prove the possibility of miracles by showing that they agree with human reason. For IBN RUSHD they do not agree with human reason, but reason admits them on the authority of faith.

---

84) Cf. MULDER, o.c., p. 142; 135.
85) Cf. „Tahâfut alṭahâfut", ed. BOUYGES, p. 514-515.
86) Cf. ibid.

Everything goes to prove that INB RUSHD's doctrine (which for the largest part consists in the commentaries on ARISTOTLE's metaphysics, physics and other writings and may thus be called philosophical) are nevertheless only philosophical in so far as they seek to explain these speculative questions which in last instance are meant to serve theology. Also that they draw attention wherever possible to the theological implications which they involve. Everything according to the principle he exposes in the Tahâfut al-tahâfut proves that the foundations of religion rest on reason and revelation; these one must leave intact without allowing any adverse criticism. Both reason and religion agree on the existence after death even though they disagree in the description of this existence; they only intend to offer wisdom and to promote the beatitude of men. The ḥikma (falsafa) addresses itself to a small elite, but as this elite cannot exist without the wellbeing of the great mass of people, it is its duty to serve as a faithful and sure guide. If a falasûf were to express a doubt in regard to the foundations of the revealed law... he must be called a heretic [87]).

We have left aside to indicate the opposing views of GAUTHIER in all these matters. The great fault is that he evidently cannot grasp what it means that a speculative system is bound and ordained by an obligation of the law itself. There is however one point in which his preconceived ideas have again led him go astray. In all his books about IBN RUSHD, he emphasizes the difference between 'religion' and theology. This view is quite fundamental in his opinion.

He calls the translation of IBN RUSHD treatise; ,,Traité décisif sur l'accord de la religion (non de la théologie) et de la philosophie". In his book ,,Ibn Rochd (Averroès)" [88]) he explains the difference between theology, philosophy and religion. IBN RUSHD's definition of falsafa which he puts on a par with ḥikma, as we have seen before, is: the reflected study of the universe in so far as it makes us know the Maker. What GAUTHIER calls ,,religion" and IBN RUSHD al-shar' [89]) (and therefore revelation) is as GAUTHIER says: ,,un ensemble de révélations dont Dieu gratifie les hommes par l'intermédiaire des prophètes pour leur enseigner (sous forme de symboles sensibles) la vraie science et la vraie pratique: la vraie science c.-à.-d. la connaissance du Dieu très Haut et de toutes les choses telles qu'elles sont, spécialement de la Loi religieuse, de la béatitude et des tourments de l'autre vie: la vraie pratique c.-à.-d. l'accomplissement des actions qui procurent la béatitude et l'abstention de celles qui procurent les tourments" [90]). From this GAUTHIER concludes that philosophy and religion do not differ in their object which is God, the universe and life; but that they differ by their method, by their niveau. GAUTHIER continues: the same is true about theology which is a general speculation as philosophy is, but a speculation about the revealed

---

87) Cf. ibid., pp. 582.
88) Paris, 1948, p. 22.
89) Cf. ,,Kitâb faṣl al-maqâl", o.c., p. 18.
90) Cf. ibid., p. 21-22.

texts not directly about the beings in the universe, a speculation about the universe perceived through the revealed texts.

What throws the clearest light on GAUTHIER's intention and meaning is the note on the same page, explaining the difference of niveau : ,,Ici niveau ne signifie pas seulement *degré :* philosophie et religion diffèrent *en nature,* comme la raison et l'imagination".

Philosophy, if pure philosophy is possible, would differ from theology ,,en nature" because theology considers the problems under the light of supernatural faith and philosophy under the natural light of man's reason. But the difficulty here is first of all that the distinction he makes between theology and religion is null and void, unless he intends to say that religion is the practical side of a believer's life whose faith is explained and clarified by theology which as a science cannot be separated from it ; and secondly, that it is quite clear from what we saw before, namely that IBN RUSHD does not want his ḥikma to be taken as philosophy in the sense which is given by GAUTHIER, for the simple reason that the whole treatise of the Kitâb faṣl al-maqâl does nothing else but explain that. Also ḥikma does not in general mean : philosophy devoid of theology. It means : wisdom and in Islâm as GAUTHIER admits : ,,il est d'un usage courant chez les philosophes musulmans", the reason however is that these falâsifa wanted to be considered as theologians to whom ḥikma or falsafa was the main ,,wisdom" ,,sagesse" which they also meant to discover in the ,,Theologia" Aristotelis [91]).

Maastricht J. J. HOUBEN, S.J.

---

[91]) Cf. for the meaning of ḥikma LANE s.v. : (generally) ,,knowledge of the true nature of things and actions according to the requirements thereof .... this is the theological ḥikma. As in Qur'âi 31. 11 'the evidence of the intellect in accordance with the statues of the law'. Also : knowledge of the interpretation of the Qur'ân and the gift of prophecy or the prophetical office". Cf. also ,,Origin of speculative thought in Islâm" by KHWAJA ABDUL HAMID, in : Islamic Culture, July 1950.

KRONIEK VAN THOMISTISCHE LITERATUUR *)

Het thomisme wordt gekenmerkt enerzijds door zijn diepe inplanting in een traditioneel filosofisch denken, anderzijds door zijn openheid naar de toekomst, zijn onbepaalde virtualiteit voor verdere ontwikkeling. Het draagt in zijn worden de drie extasen van de tijd : heel het verleden verzamelt zich in zijn heden dat een project is voor de toekomst. Nochtans brengen al deze aspecten van het thomisme hun eigen moeilijkheden met zich en zowel de verhouding van de thomistische filosofie tot haar bronnen, voornamelijk de heidense, als de preciese vorm van haar plasticiteit zijn het object van de jongste thomistische publikaties, waarvan we hier de voornaamste in het kort willen ontleden.

I

Hoe stond S. THOMAS precies tegenover de heidense bronnen die hij in zijn theologie heeft ingeleid ? Dit probleem werd opnieuw onderzocht door P. HAYEN in zijn boek : *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* [1]). De positie van de schrijver in het hedendaags thomisme is van een zeer persoonlijke aard. Hij behoort weliswaar tot de richting van P. MARÉCHAL, zoals blijkt uit zijn eigen verklaringen en uit zijn eerste belangrijk werk, *L'intentionnel selon S. Thomas* (1942), dat in 1956 een tweede weinig veranderde uitgave kende. Dit sterk gebouwd boek bevat een uitstekende thomistische textstudie over de analogie, waarin de onhoudbaarheid van de gewone theorie van de *analogia proportionalitatis* wordt bewezen. Hierin werd overigens P. HAYEN, wat de hoofdzaak betreft, bijgetreden onder meer door P. H. SCHILLEBEECKX in zijn uitgebreid artikel over, *Het nietbegrijpelijk ken-moment in onze Godskennis volgens S. Thomas* [2]). De analogie, waarover S. THOMAS spreekt in zijn theologia naturalis, is essentieel een betrekking, een *esse ad* van het schepsel tot God. Deze relatie is volgens HAYEN een transcendentale en wel essentieel dynamische relatie. Zij wordt ontdekt door de transcendentale analyse van het oordeel, waarin de mens zichzelf voor het eerst a.h.w. ontmoet in zijn gerichtheid naar het absolute.

Deze gerichtheid moet worden beschouwd als een intentionele aanwezigheid van God in het schepsel. Vandaar het uitzonderlijk belang van de intentionaliteit in de filosofie van S. THOMAS. P. HAYEN leidt dan de lezer door de analyse van een groot aantal teksten langs alle graden van de intentionele wijziging van het zintuig door het object door middel van het licht ;

---

*) Zie vorige Kronieken : Bijdragen 16 (1955) 179-203 ; 17 (1956) 280-302.

[1]) Desclée-De Brouwer, Paris-Louvain, 1957, 190 blz., B.frs. 120.

[2]) In Tijdschrift voor Philosophie 14 (1952) 411-453.

vervolgens heel de hiërarchie van de zintuigelijke vermogens tot aan het fantasma, tot aan de intentionaliteit in het denken. Daar nu het intentionele denken door HAYEN met het „zijn" wordt geïdentificeerd in de act van de affirmatie, komt men tenslotte tot de intentionaliteit van het zijn, die identiek is met de participatie. De menselijke geest is dus niet alleen intentioneel omdat hij in zich de „intentiones" draagt van de realiteit buiten hem, maar ook omdat hij zelf, door zijn activiteit, de aanwezigheid verraadt van een einddoel, dat hem transcendeert. Immers „we zullen intentionaliteit van een wezen noemen de aanwezigheid in dit wezen van een volmaaktheid, die het overtreft en die het verder voert dan zichzelf" (237).

Het was noodzakelijk deze opvattingen van HAYEN in herinnering te brengen, om de zin te begrijpen van *La communication de l'être d'après S. Thomas d'Aquin.* Met als ondertitel „La métaphysique d'un théologien" is dit deel het eerste van een vierledig werk, waarvan de drie volgende delen worden aangekondigd met als ondertitels : *L'ordre philosophique de S. Thomas, La Présence créatrice, La divine Ressemblance.* In dit eerste deel tracht HAYEN te bepalen hoe we de metafysiek van S. THOMAS moeten zien in het geheel van zijn activiteit als theoloog, dit is als leraar van het geloof. Iedereen neemt aan, dat S. THOMAS eerst en vooral een theoloog was en zich hiervan zeer goed bewust was en dat in zijn opvatting de filosofie op een of andere wijze als „middel" moest dienen voor de opbouw van een wetenschappelijke theologie. Hoe dan ook, zij was voor hem een „scientia subordinata", want zij werd opgeroepen, om bij de opheldering van „quaestiones" van theologische aard haar goede diensten te bewijzen. Maar bij het lezen van de werken van THOMAS valt het op, dat er onder de behandelde quaestiones zeer vele zijn, die niet tot de theologie schijnen te behoren [3]); herhaalde malen maakt S. THOMAS zelf zeer duidelijk onderscheid tussen waarheden die, tot het geloof behorend, in de theologie rationeel worden behandeld volgens het traditionele : fides quaerens intellectum, en andere waarheden, die op een apodictische wijze door de natuurlijke rede kunnen worden verhelderd. Steunend op dit onderscheid, hebben de meeste thomisten gemeend, dat het mogelijk was, een thomistische filosofie op te bouwen, met een eigen waarde, afgezien van elk geloof en elke theologie, een universele filosofie bijgevolg, uitsluitend steunend, zoals elke andere filosofie, op het natuurlijk inzicht.

Hierdoor tracht men bijvoorbaat de objectie te ontzenuwen van hen die menen, dat het thomisme geen wijsbegeerte is, daar zoals elke wetenschap de ware filosofie een vrij onderzoek moet zijn, dat zijn resultaten niet vooropstelt, terwijl in het thomisme de grote stellingen der metafysica door het geloof vooraf gegeven zijn. P. HAYEN geeft dit volmondig toe. „Men kan de filosofie van S. Thomas niet objectief begrijpen, zonder rekening te houden met de theologie, die haar in zich heeft opgenomen. Het is het licht van zijn geloof, dat hem helpt, om de *filosofische* waarheid van het aristotelisch

---

[3]) Bv. „Utrum timor impediat operationem" en de overige artikelen van de Quaestio 44 van de I/II van de *Summa.*

realisme te ontdekken en het is een *theologisch* vereiste, dat hem aan dit realisme de voorkeur deed geven boven het platonisch idealisme" (32-33). Het thomisme kan er dus niet in bestaan, een filosofie op te bouwen, die door een overigens vlug doorziene list het religieus geloof zou willen uitschakelen, een filosofie „binnen de grenzen van de reine Vernunft". Een moderne thomist zal met S. THOMAS samen moeten denken vooral in de diepere, religieuze „intentie" van het christelijk bestaan. Het thomisme zal dus steeds een bij uitstek christelijke filosofie zijn. Aan BRÉHIER en vele anderen antwoordt HAYEN, dat hierdoor de filosofie niet haar specifieke wijsgerige waarde inboet, maar dat integendeel door zijn behuizing in het geloof „de echte theoloog de beste filosoof is" (76, cfr. 72 e.e.). Dat de schrijver hierbij een steun vindt in de historische conclusies van GILSON ligt voor de hand: „hoe meer men de filosofie inschakelt in de theologie van een middeleeuwer, hoe oorspronkelijker deze filosofie blijkt te zijn" (35).

Thomist zijn betekent dus, ook als filosoof zoveel mogelijk één worden, niet met de bewoordingen, de particuliere filosofemen, de structurele opbouw, de paedagogische voorstellingswijze, maar eerst en vooral met de theologale bezieling van THOMAS' denken, met zijn *totale reflexie*. S. THOMAS begreep zichzelf in zijn geschapenheid door de Vader in de Zoon en door de liefde van de Geest. Door zijn geloof wist hij zichzelf als een liefdegave, waarin de drietakt van het leven door de H. Drievuldigheid geparticipeerd en „verbeeld" voortpulseerde in een opperst persoonlijk kennen en beminnen. Vanuit deze totale want theologale reflexie heeft S. THOMAS tegelijkertijd zijn practisch en zijn theoretisch leven ontwikkeld. Hij heeft alles beleefd en gedacht in het perspectief van die reflexie, alles opgenomen in de eenheid van die unieke ervaring. Zijn denken geschiedde door „de subalternerende greep van de Vader, die het hele universum naar de Zoon toetrekt, het binnenleidend in de intimiteit van het trinitair leven door de motie van de Liefde, die alles heeft geschapen in Christus" (38). Door te denken verliet hij zijn door de caritas bewoonde innerlijkheid niet, want ook denken is in de grond een theologale activiteit: het is het ontdekken van de geschapenheid, van de mededeling van het Zijn, van het in-het-zijn-gehouden-worden door de Vader, die alles schiep uit Liefde door de Zoon. Vanuit dit geestelijk standpunt nu heeft S. Thomas zijn filosofie gekozen, of liever heeft hij die filosofie in zich opgenomen welke reeds onbewust en dus nog onvolmaakt, eerder op geëxerceerde dan uitdrukkelijke wijze die zijnsmededeling bevatte. En zo assumeerde hij noodzakelijkerwijze het aristotelisch realisme. Het aristotelisme draagt immers in zich de idee van de reële existentie. Welnu, „de concrete natuur van de zijnsakt te erkennen, het concrete gevat worden van onze geest door het absolute — want hierin bestaat de metafysische reflexie — dit betekent de liefde van de Vader, die ons schept in Christus, ontdekken zonder haar te kunnen noemen". (De rede is reeds, existentieel, geschapen door de Vader als beeld van de Heilige Drievuldigheid (76-77).) Zo legt S. THOMAS zich meer en meer toe op de studie van het aristotelisme, gedreven door zijn theologale liefde; zo wordt de rede in het theologaal perspectief opgenomen. „Het is inderdaad in het licht van de Heer dat hij

naar Aristoteles luistert en hem begrijpt ... dat hij als theoloog dieper begrijpt, wat Aristoteles wil zeggen, zonder te weten, dat hij het wil zeggen" (79). Dit denken over de meegedeelde zijnsakt staat dus geheel in het licht van de Heilige Drievuldigheid. Alleen door deze theologale metafysiek werd elk conflict tussen de absolute transcendentie van God en zijn radicale immanentie in de schepping en meteen elk pantheïsme uitgesloten (104-105). Anderzijds wordt ook alleen op deze wijze de wereld begrepen, zoals zij is, nl. als in haar bestaan de gelijkenis dragend met haar scheppend Oerbeeld. Zij is tot in haar meest sensibele gegevenheid essentieel een „revelabile", waarvan de inductie de reële oorsprong openbaart en dat door deze inductie zelf — a rebus sensibilibus — in de theologale reflexie wordt opgenomen. Maar deze inductie vindt haar volkomenheid in de akt van het oordeel. In deze akt komt de mens tot zichzelf, ontdekt hij de geschapenheid van zijn geest en vindt de metafysieke reflexie haar bekroning door de akt van de liefde, waardoor volgens de H. BERNARDUS de mens zich alleen bemint om God. In het oordeel wordt de mens zichzelf en voltooit zich die „circulatio" van kennis en liefde, waardoor hij Gods beeld is: „In het centrum van mijn zelfstandige intimiteit met mezelf, bevindt zich, ongekend door de metafysicus, geopenbaard aan de 'gelovige', de scheppende aanwezigheid van de ongeschapen Innerlijkheid der drie goddelijke personen" (149).

Men kan dus, ook nu nog, slechts dan, werkelijk thomist zijn, wanneer men de „profundior intentio" van S. THOMAS, d.i. zijn concrete, theologale reflexie geestelijk en christelijk aanvaardt, om vanuit deze intentio een metafysische reflexie te ontdekken, welke in het zijnde de scheppende aanwezigheid van de Vader door de Zoon, de zijnsmededeling en de Godsgelijkenis erkent. Plaatst men de essentie van „het thomisme" in de geestelijke, theologale interioriteit, dan begrijpt men, dat er voor HAYEN verschillende metafysica's mogelijk zijn: al wie vanuit een diep geloofsleven redeneert is thomist en de bepaalde metafysische filosofemen hebben op zichzelf geen absolute geldigheid meer. Indien we de enigszins duistere blz. 54 begrijpen, dan is naar de mening van de auteur BLONDEL een thomist, ofschoon hij geen enkele sympathie voelt voor het „aristotelisch" denken. Hoe verschillend hun filosofische uitdrukkingen ook mogen zijn, toch ontmoeten S. THOMAS en BLONDEL elkaar in eenzelfde theologale reflexie en vloeit hun verschillende metafysiek uit dezelfde dieper liggende bron.

De stelling van HAYEN zouden we wellicht zo kunnen samenvatten: hoofdzaak is met S. THOMAS beminnend te geloven en van daar uit te denken. Dit metafysisch denken kan dan in zijn uitdrukking verschillen van dat van S. THOMAS, het zal er echter door de diepere inspiratie intrinsiek mee overeenstemmen. De moderne thomist zal op deze wijze *nu* zeggen, wat S. THOMAS *nu* zou gezegd hebben, omdat het reeds fundamenteel opgesloten lag in zijn „intentio profundior". Deze opvatting van het thomisme staat natuurlijk in tegenstelling met die van de meerderheid der moderne thomistische filosofen. Voor dezen heeft het aristotelico-thomisme een absolute wijsgerige waarde en is een andere metafysiek onmogelijk, wezenlijk hangt deze metafysiek niet af van welke geloofshouding ook. Weliswaar worden meer en

meer neothomistische stemmen vernomen, die graag toegeven, dat de metafysiek van S. THOMAS, ofschoon in aristotelische categorieën gedacht, toch niet kan worden beschouwd als een zuivere interpretatie van het aristotelisme, noch als een doordenken op hetzelfde rationeel niveau, maar dat deze metafysiek intrinsiek de invloed van het christelijk geloof heeft ondergaan. Anderen daarentegen menen, dat deze invloed extrinsiek was, en dat de principen van het aristotelisme virtueel in zich de conclusies droegen, waartoe in feite S. THOMAS, de gelovige, maar niet als gelovige, is gekomen. We vrezen, dat bijna alle thomisten tegen de stellingen van HAYEN principiële bezwaren zullen hebben.

In elk geval wordt hier zeer scherp het probleem gesteld van de verhouding van het denken tot het geloven. Wanneer men aan het geloof een werkelijk constituerende rol in de metafysiek toekent, zodat er zelfs verschillende metafysica's waar kunnen worden voor het theologaal a priori, dan is het gevaar niet denkbeeldig, dat men aan het geloof een intrinsiek rationeel karakter gaat geven, en dat, omgekeerd, de metafysiek ermede belast wordt, de eigenlijke uitdrukking te zijn van het geloof. Zo schrijft HAYEN : „Voor mij is de metafysiek de menselijke wetenschap van het absolute. Zij is de onmiddellijke uitdrukking van het gegrepen worden van onze rede door het absolute" (blz. 21).

Deze formulering brengt ons zeer dicht bij HEGEL, voor wie ook de filosofie de wetenschap is van het absolute of van God. Zij verwijdert ons van S. THOMAS voor wie de filosofie de wetenschap is van het *zijn*, d.i. van het *esse commune* en zo van het princiep van het *esse commune*, het *Esse purum subsistens*. De eigenlijke uitdrukking van het geloof is niet de metafysiek — welke deze ook moge wezen — maar het dogma. Men kan aan het dogma op zijn beurt een rationele uitdrukking geven, en hierin bestaat de *theologia sacra* — maar deze is *per se* geen dogma en nog veel minder het geloof. Misschien is het juist de verdienste van S. THOMAS tegen de nog zeer verwarde opvattingen van zijn tijd deze distincties zo zuiver te hebben gesteld, „propter dignitatem fidei", zoals hij zich uitdrukte (I, 32, 1c), om het geloof van elk rationalisme zuiver te houden.

We willen het voorgaande door een concreet voorbeeld duidelijk maken. HAYEN herhaalt meerdere malen, dat de theologale reflexie onmiddellijk ontdekt, dat zij ontspruit aan de concrete scheppende macht van de Vader, de Zoon en de H. Geest (bl. 25, 77), dat het oordeel wortelt in de H. Drievuldigheid (bl. 150). S. THOMAS zal echter meestal zeggen, dat wij door de natuurlijke rede alleen onze afhankelijkheid kennen van de éne God; alleen door de instorting van het genadeleven en bijgevolg van het geloof, weten wij, dat wij in Christus „herschapen" zijn, en dat wij werden opgenomen in het trinitarisch leven. Wij zijn eigenlijk niet geschapen, maar „herschapen" in Christus, of liever in het Verbum.

Onze natuurlijke geschapenheid is niet „abstract" geworden, omdat we nu concreet leven in de bovennatuurlijke orde. Hier heeft S. THOMAS weer een duidelijke distinctie aangebracht, door te zeggen, dat de genade geen substantiële vorm is — waardoor ons natuurlijk mens-zijn „abstract" zou

geworden zijn — maar alleen een concreet *accidens*, dat de natuur in haar concreet bestaan niet aantast.

De meeste thomisten zullen moeilijk aan deze verhelderende distincties [4]) verzaken, en trouw willen blijven aan de „intentio profundior" van hun meester. Zij zullen opwerpen, dat juist omdat zijn geloof zo diep, zo zuiver was, S. THOMAS de relativiteit van het natuurlijk denken, maar dan alleen zijn relativiteit t.a.v. het geloof heeft aanvaard. Op het gebied van het denken zelf echter kende hij geen enkel gezag dan het licht van de rede; daar is het denken absoluut namelijk t.a.v. al wat slechts gissing, mening, subjectieve overtuiging is. Voor hem was dan ook de metafysiek met de natuurlijke Godsleer, welke hij aanhing, waar op zichzelf, niet omdat zij door zijn geloof werd „geassumeerd", en kon zij slechts dienen als een „praeambulum fidei"; omdat zij door de rede waar was bevonden.

Zonder de filosofie van S. THOMAS intrinsiek van zijn theologale reflexie te laten afhangen, zijn er nochtans meer en meer thomisten die een reële invloed van het geloof op de metafysica van S. THOMAS erkennen. Men zal dit probleem niet tot een oplossing kunnen brengen zolang men geen duidelijk inzicht zal heben verworven in de verhouding van S. THOMAS tot de grote metafysische stromingen van zijn tijd: het aristotelisme en het platonisme met zijn neoplatonische en augustinische nevenvormen.

In zijn boek *Saint Thomas and Platonism* [5]) heeft R. J. HENLE hiertoe een belangrijke bijdrage geleverd. Het eerste deel, dat 252 bladzijden beslaat, geeft in chronologische orde al de teksten weer, waarin S. THOMAS uitdrukkelijk over PLATOON en de „platonici" spreekt; dit deel wordt gevolgd door een kostbare analytische index van al deze teksten. Het tweede deel van het boek bevat een „basic study of the texts", waarin een merkwaardig hoofdstuk over de methode van S. THOMAS in de behandeling van zijn auctoritates, i.c. PLATOON en de platonisten, een analyse van de „via platonica", van de toepassing van deze via op de leer van de ideeën, van de participatie, van de kennis, van de ziel en van de geestelijke substantie. Nota's, een rijke bibliografie en indices besluiten dit belangrijk en overigens prachtig uitgegeven werk. Uit vele teksten blijkt, dat S. THOMAS de metafysieke grondintuïtie van PLATOON over het absolute Goede niet verwerpt, maar uitdrukkelijk beaamt. Wat hij echter wel verwerpt, is de *via*, die tot deze *positio* leidt. Deze *via* omvat de verschillende *rationes* van PLATOON, bv. dat het Goede moet bestaan omdat aan elk onzer begrippen een transcendente realiteit beantwoordt. Verschillende *rationes* kunnen dikwijls worden verklaard door dezelfde *radix*: zo wortelen de platonische stellingen over de absolute mens, het absolute leven en het absolute zijn in een en dezelfde opvatting, nl. de zelfstandigheid van elke formaliteit. S. THOMAS weerlegt ofwel de *via*, ofwel de *rationes*, ofwel de *radix*, ook wanneer hij de *positio* bijtreedt. Maar dan wordt deze stelling a.h.w. uit haar natuurlijke, filosofische context gelicht, en

---

[4]) P. HAYEN ignoreert natuurlijk deze distincties niet, integendeel hij aanvaardt ze; maar er schijnt hier in zijn denken een zekere oneffenheid te bestaan, die het ons onmogelijk is te reduceren.

[5]) The Hague, Martinus Nijhoff, 1956, 490 blz.

wil ze een wijsgerige draagwijdte verkrijgen in een andere, b.v. een aristotelische of een eigenlijk thomistische context overgeplaatst.

Hoever S. THOMAS zijn ijver drijft, om aan de stellingen van PLATOON in zijn systeem een plaats te geven blijkt bv. uit een tekst, waarin hij bij gelegenheid van zijn eigen exemplarisme verklaart: „In quo etiam aliqualiter salvatur Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt" (Cg. I, 54). Dit voorbeeld toont duidelijk aan, dat S. THOMAS aan de diepe intenties van PLATOON een zin wil geven, en dat hij hiervoor geen onmiddellijke steun vond in het aristotelisme, maar wel bij S. AUGUSTINUS. En in het algemeen, al zijn de fysica, de logica, de psychologie van S. THOMAS geheel op aristotelische leest geschoeid, zijn metafysiek, ook zijn metafysiek van de ziel, is eerder platonisch, of zo men wil aristotelisch voor zover ARISTOTELES zelf een platonicus was. Zeker is, dat S. THOMAS wat de hoogste filosofische problematiek betreft, geen fundamenteel onderscheid wilde aanvaarden tussen platonisme, aristotelisme en neo-platonisme. Hij verenigt ze alle drie broederlijk in dezelfde metafysische contekst bv. in *De Potentia* 3, 5 en de parallele passages.

De overigens voortreffelijke studie van HENLE zou de indruk kunnen verwekken, dat S. THOMAS op de hele lijn antiplatonisch is, zo bv. waar hij verklaart: „de *De nominibus divinis* is een anti-platonisch boek" (384). Deze indruk wordt verwekt door het feit, dat de schrijver alleen die passages opgenomen en besproken heeft, waarin S. THOMAS expliciet over PLATOON spreekt: dit zijn meestal plaatsen waar inderdaad over zijn kennisleer en zijn psychologie wordt gehandeld. Hierdoor ontbreken noodzakelijkerwijze de talrijke teksten, waarin platonische of neo-platonische gedachten in het Thomisme zelf worden opgenomen, en *a fortiori* die waarin THOMAS een platonische lading dekt met een aristotelische vlag, zoals bv. in de *quarta via*. Want in de mening van S. THOMAS was ARISTOTELES ongetwijfeld Platonicus *in metaphysicis*. Tenslotte welke ook de platonische stellingen mogen wezen die hij uitdrukkelijk verwerpt, de geest waarin PLATOON filosofeert en die bij de neo-platonici doorwerkte, de eros naar het Goede, de drang van de eindige geest naar de absolute Geest, over elke substantie en elke imfysiek dringt zich op zelfs in studies, waarin *ex professo* over ARISTOTELES als van S. THOMAS.

De overeenstemming tussen de neo-platonische en de thomistische metafysiek dringt zich op zelfs in die studies, waarin *ex professo* over ARISTOTELES en S. THOMAS wordt gehandeld. Dit is het geval met het verzamelwerk, dat onder deze titel is verschenen [6]). In *Aristote et S. Thomas* werden zes uitmuntende referaten gebundeld, in 1955 te Leuven gehouden onder het patronage van de „Leerstoel Kardinaal Mercier". Uit het eerste referaat van P. MORAUX blijkt, dat de bekende stelling van W. JAEGER over de evolutie in het denken van ARISTOTELES van een strikt platonisme naar een uitgesproken empirisme, na een kortstondig succes tenminste in haar absoluutheid

[6]) *Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Pournées d'études internationales, (Chaire Cardinal Mercier, 1955)*, Louvain, Publications Universitaires Ed. Nauwelaerts, en Paris, Editions Béatrice-Nauwelaerts, 1957, 15.5 x 20, 258 blz., ing. 165 B.Fr.

niet meer wordt bijgetreden, „daar toch heel zijn filosofie in rechte lijn uit die van Platoon is voortgekomen, en hieruit steeds haar leven heeft geput" (19). Dit stemt volkomen overeen met de opvatting van S. THOMAS. De evidente tegenstrijdigheden in het oeuvre van de Stagiriet kunnen niet door de genetische methode worden weggewerkt: de volheid van zijn denken is nooit tot een feilloos systeem gekomen (40). Anderzijds bestrijdt MORAUX de interpretatie van de metafysiek van Ph. MERLAN en J. OWENS; hij verdedigt de stelling dat de aristotelische metafysiek de totale realiteit omvat (43) (dus ook de fysica!) en niet alleen de „gescheidene" substanties. Deze stelling is van fundamenteel belang voor heel de interpretatie van ARISTOTELES, en het wil ons voorkomen, dat S. THOMAS zich eerder aan de zijde van MERLAN en OWEN zou scharen. In het tweede referaat van Mej. S. MANSION wordt met meesterlijke hand een totaalbeeld geschetst van de metafysische, psychologische en ethische stellingen van ARISTOTELES. De schrijfster valt MORAUX bij, waar zij verklaart dat „indien Aristoteles de metafysiek van zijn meester heeft verzaakt, hij dit gedaan heeft uit trouw aan waarden die hij met de geest van het platonisme wezenlijker verbonden achtte dan de theorie van de ideeën zelf" (47). Des te wonderlijker is het, dat, overigens zoals door zovele neo-scholastieken, „het eerste objet" (l'objet premier), van de aristotelische metafysiek de fysische substantie wordt genoemd. Hoe men het „zijnde als zijnde" (het eigenlijk object van de metafysiek) ook interpretere, de stoffelijke substantie kan dit niet zijn: zij is het eigenlijk object van de fysica -- of men zou tegen de uitdrukkelijke verklaringen van ARISTOTELES en S. THOMAS de fysica als univook met de metafysiek moeten beschouwen. Het is ook niet te verwonderen dat Mej. MANSION geen weg meer weet met de „substantiae separatae": „Aristoteles draait hier weer eens rond Platoon", schrijft ze, en zij bekent niet goed in te zien hoe de Eerste Beweger, die het hoogste Goed en de zichzelfkennende Geest is, „een conclusie kan zijn van een metafysiek van de sensibele realiteit" (65). Dit is inderdaad onmogelijk, zoals blijkt uit de schriften van de neothomisten, die in S. THOMAS een „aristotelicus" zien, en het aristotelisme beschouwen als een „metafysiek van het sensibele": een woordkoppeling die voor S. THOMAS een onmiddellijke contradictie insluit. Verder erkent de schrijfster, evenals MORAUX, dat ARISTOTELES geen volmaakte eenheid heeft weten te brengen in zijn theorie over de ziel en over de mens, en, in de ethica, in zijn opvatting over het „telos" van de mens: de contemplatie of de politieke deugden. „In de onmogelijkheid de twee levensvormen in een synthese te verenigen, heeft de Stagyriet er de voorkeur aan gegeven, ze beide naast elkaar te plaatsen, terwijl hij de voortreffelijkheden van elk in het licht stelt" (88).

Een uitzonderlijk rijk gedocumenteerde studie schreef D. A. CALLUS over het probleem van de bronnen van S. THOMAS. De volledige catalogus wordt hier beschreven van de aristotelische bibliotheek, die S. THOMAS ter zijner beschikking had, toen hij zijn grote kommentaren maakte. De duidelijke schets van de huidige stellingen betreffende de kritische en literair-historische problemen van de bronnen van S. THOMAS, de talrijke bibliografische

verwijzingen naar de recente literatuur maken van deze bijdrage een onmisbaar instrument voor elke thomistische studie.

Na deze uiteenzettingen over het aristotelisme en over de aristotelische teksten, die S. THOMAS heeft benut, wordt het probleem van de verhouding van het filosofisch denken van S. THOMAS tot dat van ARISTOTELES door drie specialisten behandeld. J. B. GEIGER heeft hier het leeuwenaandeel voor zich genomen: de metafysiek; de verhouding tot de psychologie werd door Endre VON IVANKA en die tot de ethiek door A. THIRY onderzocht. Zeer karakteristiek voor de huidige thomistiek is, dat er geen speciale studie werd gewijd aan de fysica van ARISTOTELES en van S. THOMAS. GEIGER, de schrijver van *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (2 1953), zeer gevoelig voor de platonische en neo-platonische invloeden op het denken van S. THOMAS, wil in hem nochtans op de eerste plaats een aristotelische „realist" zien. Nochtans is volgens hem het object van de thomistische metaphysiek geenszins de stoffelijke substantie. Het woord „stoffelijk" zal hij angstvallig vermijden, en hij zal trachten het realisme hierdoor te bepalen dat het „zijnde als zijnde" steeds doelt op de „concrete realiteit", op de realiteit van de „dingen in de wereld" (198). Door deze antiplatonische interpretatie van ARISTOTELES komt GEIGER voor dezelfde moeilijkheden te staan als Mej. MANSION: zo komt men niet los van een empiristische metafysiek. GEIGER tracht hieraan te ontsnappen door de onafhankelijkheid van S. THOMAS te onderlijnen. Afschoon realist, heeft hij de „zijnsleer" van ARISTOTELES voorbijgestreefd, omgevormd, vervolledigd (210) en dit op een dubbele wijze: door de akt-potentie-theorie toe te passen op het zijn zelf, zodat dit de akt is geworden van de wezenheid, en ten tweede door een theorie van de wezensgraden, die men niet aantreft bij ARISTOTELES, maar wel in de neoplatonische geschriften, die S. THOMAS kende, vooral bij PSEUDO-DIONYSIOS. Maar wil dit een echte „vervollediging" zijn, een organische eenheid, moet men dan niet veronderstellen, dat er in ARISTOTELES zelf een platonisme aanwezig was of tenminste, dat S. THOMAS dacht, dat wat de *metafysiek* betreft ARISTOTELES in de grond met PLATOON overeenstemde: „huic enim sententiae (Platonis) concordat Aristoteles" (S. th. I, 6, 4, c.)? GEIGER is een te bekwame Thomaskenner om al de hier geïmpliceerde moeilijkheden niet te onderkennen. Hij wordt zodanig aangetrokken door het spiritualisme van S. THOMAS, dat hij de empiristisch geïnterpreteerde ARISTOTELES zou willen laten varen; maar is S. THOMAS dan nog „Aristotelicus, totus aristotelicus"? De metafysiek kan haar eigen basis en uitgangspunt niet vinden in de sensibele realiteit, maar alleen in de geest. Welnu, de realiteit van onze geestelijke akten van kennis en liefde is niet gelegen in de essentie van de stoffelijke dingen, en kan er dus niet door abstractie worden uit gehaald (210). Ten einde raad schijnt GEIGER te besluiten tot een hybridisch thomisme. De stelling van S. THOMAS vertegenwoordigt, zo schrijft hij, „een *poging* om twee stromingen te verenigen. Men noeme ze dan de aristotelische stroming en de augustiniaanse stroming, ofwel de metafysische stroming en de stroming van de filosofie van de geest, dit is van geen belang" (213). Het dunkt ons dat S. THOMAS hier geen twee stromingen zag, maar één enkele in ver-

schillende graden van ontwikkeling, en dat er voor hem geen metafysiek was van het zijn die niet identiek een metafysiek van de geest zou zijn, van een geest-zijn namelijk dat ofwel op zichzelf kan bestaan, ofwel in zijn laagste intensiteit de vorm kan worden van een lichaam. Alleen vanuit een theorie van de ziel als subsisterende en zichzelf kennende, dus als geestelijke realiteit — theorie welke aanwezig is zowel bij PLATOON als bij ARISTOTELES en die verder door S. THOMAS werd doorgedacht — kan men de moeilijkheden, die in het overigens meesterlijk referaat van GEIGER zo duidelijk naar voren komen, ondervangen. In die richting wijst enigszins het referaat van Endre VON IVANKA over de aristotelische en de thomistische psychologie. S. THOMAS volgt ARISTOTELES op de voet in de leer van de zintuigelijke kennis, van de driften, van het verstand, van de vrije wil. Waar het echter gaat over het wezen zelf van de ziel, d.w.z. in deze moeilijke overgang van de psychologie naar de metafysiek, verdedigt S. THOMAS stellingen over de geestelijkheid en de onsterfelijkheid van de ziel, die naar v. IVANKA meent, met het aristotelisme in tegenstelling staan: het zijn platonische gedachten (228). Ook is de interpretatie door S. THOMAS van *De anima* III 5 „historisch-filologisch unzutreffend" (226). Hiermee komt het probleem van S. THOMAS als commentator van ARISTOTELES aan de orde, dat we later ietwat breder moeten behandelen. In de ethica doen zich volgens A. THIRY dezelfde moeilijkheden voor. Ofschoon ook hier de aristotelische inslag zo groot is dat de historicus zich de vraag stelt of hier nog wel van „invloed" kan worden gesproken, zijn er toch weer belangrijke verschillen. De ethica van S. THOMAS is een finalistische, intellectualistische, eudemonologische en prudentiële moraal (243); ze is echter verbonden met een metafysiek van het goede; de moraliteit van de daad hangt onmiddellijk af van de wilsintentie en zij plaatst de mens meer direct voor God, zodat het begrip zonde een andere resonantie krijgt; de verplichting wordt ook theonoom gedacht, dank zij de participatieleer en het geluk als doeleinde van de mens bestaat minder in de akt zelf van de contemplatie dan in het gecontempleerde object: het is de liefde tot het object die me mijn akt zelf doet beminnen (257). Volgens Thiry ligt de oorzaak van deze verschillen in het feit dat ARISTOTELES de scheppende God en de daarmee verbonden zijnsmetafysica niet kende. Hier ook zou dus de scheppingsidee de scheidingslijn vormen tussen het antieke en het thomistisch denken. Wat echter naar onze mening de grootste moeilijkheid van het tractaat over de beatitudo van S. THOMAS uitmaakt, is niet de aanwezigheid van de ware scheppingsgedachte (we zeggen niet het bijbels scheppingsverhaal) maar wel de aanwezigheid van de „visio beatifica" waarvan ARISTOTELES, en dat wist S. THOMAS zeer goed, geen begrip kon hebben. Het tractaat over de beatitudo in het begin van de *Primae Secundae* is overigens een van meest raadselachtige van heel de *Summa*, omdat hier de theologie van de Godschouwing zo innig verstrengeld lijkt met de fundamentele streving van de menselijke natuur. In dit verband signaleren we — niet alvorens nogmaals uitdrukkelijk op het belang van het boek *Aristote et St. Thomas d'Aquin* te hebben gewezen — het werk van R. GUINDON, *Béatitude et théo-*

logie morale chez St. Thomas d'Aquin [7]). Men vindt hierin onmiddellijk de methode terug van de Freiburgse Thomistenschool, die ook gevolgd werd door P. KÜNZLE in *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen* (1954) en door N. WICKI in *Die Lehre der himmlischen Seligkeit in der mittetalterlichen Philosophie von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin* (1954). Een bepaald thema wordt gevolgd door al de uitgegeven en zo mogelijk de nog onuitgegeven werken van de middeleeuwse denkers; door een analyse van de teksten wordt de ontwikkeling van het thema onderzocht, dat in de synthese van S. THOMAS zijn bekroning vindt. GUINDON heeft dan ook zijn boek ingedeeld in twee delen: de eudemonie-gedachte vanaf ANSELMUS VAN CANTERBURY tot aan ALBERTUS DE GROTE, en het tractaat van de beatitudo tot aan THOMAS VAN AQUINO. De middeleeuwse theologen behandelden vanzelfsprekend het thema van het geluk in hun tractaten en *quaestiones* over de „fines ultimi" en ook bij gelegenheid van een of andere toelichting op de acht zaligheden. De fundamentele filosofische stelling, dat alle mensen leven voor het geluk en dat het ware geluk alleen kan worden gevonden in de schouwing en de liefde van God, vindt men reeds uitvoerig belicht door AUGUSTINUS in het derde boek van zijn *De Civitate Dei*. We vervolgen nu de ontwikkeling van deze gedachte bij ANSELMUS VAN CANTERBURY tot aan GILBERTUS PORRETAMUS en ALANUS VAN RYSSEL. Een speciaal hoofdstuk wordt gewijd aan PETRUS LOMARDUS. Vervolgens worden de theologen van 't einde van de 12e en het begin van de 13e eeuw behandeld, waarvan de voornaamste zijn WILLEM VAN AUXERRE en WILLEM VAN AUVERGNE. Met deze laatste maar vooral in de volgende periode waarin de franciscaanse (ALEXANDER VAN HALES, JEAN DE LA ROCHELLE, BONAVENTURA) en de dominicaanse leraren van Parijs en Oxford en Keulen (ALBERTUS DE GROTE) optreden, komt een nieuwe „auctoritas" opdagen namelijk ARISTOTELES, waarvan de *Ethica aan Nicomachos* en de *Metaphysica* inmiddels door latijnse vertalingen kenbaar werden gemaakt. De traditionele christelijke en platonische inzichten worden niet prijsgegeven, maar de geluksstreving wordt nu in verband gebracht met een dieper doordachte en technisch filosofisch beter ontwikkelde theorie. Niettegenstaande een onbetwiste voortuitgang signaleert GUINDON in het voor-thomistisch denken nog drie tekortkomingen. Er ontstaat nog geen grote synthese, waarin de beatitudo haar eigen plaats zal vinden, de ethica wordt nog niet gedacht in functie van de *beatitudo;* daar de theologie bij voorkeur wordt beschouwd als een practische of affectieve wetenschap, ontbreekt nog een *beatitudo*leer binnen een speculatieve theologie.

In het tweede deel van zijn boek volgt de schrijver de *beatitudo*-gedachte in de werken van S. THOMAS in de chronologische orde: de kommentaren op de H. Schrift, de expositie op de *Ethica aan Nikomachos,* het kommentaar op de Sententies van LOMBARDUS, het *Compendium theologiae,* de *Summa contra Gentiles* en tenslotte de *Summa theologica.* Alhoewel de expositie op de *Ethica* waarschijnlijk van latere datum is dan de eerste delen van de

[7]) Editions de l'Université d'Ottawa, 1956, 360 blz.

Summa, plaatst GUINDON haar toch om gegronde redenen bij de eerste werken van de Aquinaat. Getrouw aan zijn methode excerpeert hij al de passages of de *quaestiones,* waarin over de *beatitudo* wordt gehandeld, zodat we meestal met de woorden van S. THOMAS zelf een volledig overzicht krijgen van het probleem. Het valt duidelijk op, dat de *beatitudo* een centrale plaats bekleedt in de thomistische theologie en ethica. Zij wordt ingeschakeld in zijn intellectualisme, daar hij ze definieert als het „bonum perfectum intellectualis naturae". Hierdoor wordt zij verheven tot een transcendentale, met als „analogon princeps quoad se" God zelf (S. th. I, qu. 26: De divina beatitudine). De geparticipeerde *beatitudo,* waartoe de mens bestemd is, wordt verder beschouwd als het doel van alle morele handelingen en als de absolute voleinding van het menselijk streven in de visio. Het is duidelijk dat de ethica van S. THOMAS geen moraal van de geboden kan zijn, maar wel een moraal van de deugden: de deugden zijn immers de volmaaktheden, die het ethische handelen in de mens bestendigen en hem vestigen in het „bonum intellectualis naturae", waarin hij tenslotte zijn *beatitudo* vindt. In zijn besluit wijst GUINDON terecht op het evangelisch karakter van de moraal van S. THOMAS dat niets heeft ingeboet door het feit dat hij het wetenschappelijk denken van ARISTOTELES in dienst heeft gesteld van het geloof: het is niet zijn aristotelisme dat hem naar het Evangelie en de theologie heeft geleid, integendeel zijn geloof heeft hem georiënteerd naar de meest passende uitdrukking voor de nadenkende rede (34). In theologische wijsheid overtreft de *beatitudo*-leer van S THOMAS veruit die van al zijn voorgangers. Nochtans blijven vele moeilijkheden onopgehelderd, en blijft deze leer voor verdere interpretaties en ontwikkelingen vatbaar. Vooral het grote probleem van de verhouding tussen de *beatitudo* en de *caritas* wordt in dit boek niet verder uitgediept, evenmin de juiste verhouding tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke *beatitudo.* Gezien de aangewende methode was dit ook niet te verwachten. Het ontdekken en naar voren halen van al de teksten over de *beatitudo* vanaf ANSELMUS tot aan en met S. THOMAS is reeds op zichzelf zo'n enorme arbeid, dat er voor verdere fundamentele discussies geen plaats kan zijn. De grote verdienste van zulke werken is, aan diegenen die aan deze problemen hun aandacht wijden een volledig en beredeneerd repertorium te verschaffen van de teksten die ons ter beschikking staan.

Indien S. THOMAS klaarblijkelijk bewust de bovennatuurlijke Godschouwing in zijn theorie over de beatitudo heeft ingevoegd, dan is dit niet zo evident betreffende zijn scheppingsidee. Hij bevestigt meermaals dat hij betreffende de goddelijke transcendentie en de absolute zijnsrelatie die hij „simplex emanatio" maar ook schepping noemt, niets nieuws heeft gevonden: zijn *filosofie* van de schepping is dezelfde als die van PLATOON, van ARISTOTELES en van de neoplatonici. Neoplatonische uitdrukkingen schijnen overigens zijn voorkeur te hebben. Hij verklaart uitdrukkelijk dat het begin in de tijd niet behoort tot de filosofische scheppingsidee, welke uitsluitend een metafysische relatie tussen het *Esse purum* en het *esse participatum* betekent. Deze Godsidee hebben de heidenen zeer duidelijk ondekt. De God die zij aanbaden is de God die alle mensen kunnen en moeten aanbidden — alhoewel

zij daarvoor de filosofische participatieleer niet hoeven te kennen. Voor S. THOMAS waren de grote heidenen als PLATOON, ARISTOTELES, PLOTINOS „sapientes", hoogstaande religieuze mensen. Zij hebben God gekend en bemind zoals dit mogelijk is voor elke mens. Met de openbaring heeft God echter iets van zijn intiem, trinitair leven laten kennen, en het ons op een rationeel totaal onverklaarbare wijze door het genadeleven meegedeeld. Dit genadeleven is als de „natuur" d.i. het actieve wezen van deze bovennatuur. Nu was S. THOMAS de overtuiging toegedaan, dat de tijdsbepaling van de schepping namelijk „in-het-begin-van-de-tijd" rationeel onverklaarbaar is, en dat zij uitsluitend behoort tot de gegevens van de Openbaring [8]). *Zo begrepen* is dus de schepping een mysterie van het geloof; geen wonder dus, indien de heidenen daar geen weet van hadden.

De zuiver filosofische thomistische scheppingsidee wijst naar een relatie die elke tijdsbepaling mist, en bijgevolg absoluut universeel is, m.a.w. niets kan als geparticipeerd bestaan tenzij door de onmiddellijke invloed van de participatiebron. S. THOMAS geeft dikwijls als „manuductio" voor die fundamentele zijnsverhouding, het voorbeeld van de lucht, die alleen maar doorschijnend is door de onmiddellijke invloed van het zonnelicht: verdwijnt het licht dan is er *ipso facto* geen doorschijnendheid meer. Veronderstel dat God niet zou zijn, dan zou elk schepsel onmiddellijk ophouden te zijn. Temporele voorstellingen hebben hier geen plaats. Wordt deze creatieve verhouding in het begin van de tijd geplaatst, dan voegt dat niets toe aan de denkbaarheid van de schepping. We moeten er alleen aan geloven, zoals we geloven aan het einde der tijden wanneer alles op mysterieuze wijze met God zal verenigd worden. Dit onderscheid nu verklaart, dat S. THOMAS op filosofisch plan de scheppingsgedachte bij de Grieken meende terug te vinden, en het bewuste niet aanvaarden van dit onderscheid verklaart, dat zovele hedendaagse thomisten deze mening tegenspreken. De heidenen, zo beweren ze, kenden de schepping niet, want zij aanvaardden de eindeloosheid van de tijd, dus kenden zij ook de goddelijk transcendentie niet. S. THOMAS heeft ze er aan toegevoegd; zijn idee van de schepping en van de transcendentie bezat hij door zijn geloof. Maar dan verliest heel het werk van S. THOMAS als kommentator van ARISTOTELES, van de *Liber de Causis* elke filosofische ernst. Dan hebben we niet meer te doen met een kommentaar dat de zin en de betekenis van de gekommentarieerde teksten in hun letterlijke betekenis en in hun *homogene* ontwikkelingsmogelijkheden verheldert, maar met een heterogene toevoeging waardoor de oorspronkelijke tekst noodzakelijkerwijze wordt verwrongen. Deze onvermijdelijke conclusies worden met de nodige reserves door sommige hedendaagse thomisten aanvaard.

In een paar artikelen in de Revue thomiste getiteld *Actualité et originalité de l'esse thomiste* [9]) heeft de bekende thomist C. FABRO deze tegenstelling in duidelijke termen omschreven „Het 'worden' en de causaliteit kunnen niet

---

8) „Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest" (*S. Th.* I, 46, 2).

9) Revue Thomiste 86 (1951) 240-270.

uit het zijn worden gededuceerd. De klassieke gedachte heeft dit probleem niet kunnen oplossen. De *creatio ex nihilo* van de bijbelse openbaring heeft de synthese aan het licht gebracht, de scheppende akt" (241). Moeten we FABRO geloven, dan zou de Griekse filosofie zich uitsluitend hebben bewogen binnen de formele abstractie en deductie, terwijl de Bijbel, als Gods Woord, de „libre genèse par le vouloir divin" heeft geopenbaard. Voor de Grieken was het „zijn" analytisch, voor de Bijbel is het synthetisch ; ginds is de causaliteit onbekend, hier verschijnt zij op het voorplan ; ginds geen eigenlijke nieuwheid in het zijn en de veelvuldigheid, hier de *creatio ex nihilo ;* ginds zijn de idee en de akt buiten het „worden" in het veelvuldige, hier wordt God gekend als bewaarder van de wereld ; ginds kent men alleen structuren van het zijn, hier de grond ervan ; ginds bestaat er tussen de essentie en de existentie alleen de verhouding van het abstracte tot het concrete, hier is de akt boven de potentie, zodat er een zijnsparticipatie mogelijk is met een neerdalende verhouding : de schepping, en een stijgende : de gefinaliseerde activiteit. Met één woord : bij de Grieken „l'être et le néant manquent dans leur signifié radical" (253), alleen in de Bijbel vindt men „le néant placé entre l'être (Dieu) et l'étant (la créature)" (252). Deze zo goed uitgebalanceerde tegenstellingen van FABRO zullen enige verwondering wekken bij de lezers van zijn belangrijk werk *La Nozions metafisica di partecipazione secondo S. Thomaso d'Aquino* (2 1950), waar de schrijver de causaliteitstheorie van ARISTOTELES en de participatieleer van PLATOON, zoals S. THOMAS zelf dit had gedaan, in een synthese tracht te verenigen. We begrijpen deze ommekeer in het denken van FABRO niet, ommekeer die n.o.m. niet kan voortkomen uit een aandachtigere lectuur van de grote Griekse filosofen. Vroeger lazen we : „de originaliteit van de thomistische positie bestaat niet in een ontkenning van de participatie ten gunste van de causaliteit, maar zij moet worden gezocht in de nieuwheid van het princiep, waardoor S. THOMAS ze van uit een hoger lichtpunt heeft verenigd en er in geslaagd is, de ene en de andere te redden, de ene heeft gered juist in zover het hem gelukt is, aan de andere heel de uitbreiding te geven die haar toekomt" [10]). In deze tekst was geen sprake van een binnenbrengen van een bijbels begrip in het Griekse denken, maar van een doordenken in dezelfde lijn van het platonisme en het aristotelisme ; FABRO ging hier akkoord met S. THOMAS zelf. In zijn artikelen daarentegen verwerpt hij de Grieken in de duisternis van een pantheistisch immannentisme, terwijl alleen in het licht van de Openbaring de goddelijke transcendentie is verschenen. Maar dan heeft de grote Commentator op ARISTOTELES zich wel erg vergist, ofwel aan de teksten een betekenis opgedrongen die ze zelfs niet virtueel konden opleveren. In zijn kommentaar op het achtste boek van de *Physica*, op het tweede en vooral het twaalfde boek van de *Metaphysica* verklaart S. THOMAS uitdrukkelijk, dat de teksten van ARISTOTELES in hun eigen context kunnen en moeten worden geïnterpreteerd in een strikt theistische zin. Hij is er zich wel van bewust dat hij méér zegt dan de Stagiriet, maar ook dat hij niet iets anders zegt ; dat hij in deze

---

[10]) *La Nozione ....*, blz. 359.

teksten niet iets inlegt, dat in een totaal andere denkwereld zou thuis horen.

Verklaren is niet nog eens zeggen wat reeds gezegd werd, maar de zin begrijpen in zijn normale ontwikkeling. We staan dan voor het probleem: welke is de eigenlijke waarde van de kommentaren van S. THOMAS op deze fundamentele teksten? G. DUCOIN heeft dit onderzoek opnieuw ondernomen in een reeks artikelen over *Saint Thomas commentateur d'Aristote*, in de Archives de Philosophie [11]). Men kent de klassieke opwerpingen tegen de aristotelische Godsleer: de eerste onbewogen Beweger kan niet de schepper van de wereld worden genoemd, daar hij alleen een bewegende, geen funderende causaliteit uitoefent; hij is een in zichzelf opgesloten zuivere zelfcontemplatie, hij kent de wereld niet, zodat elke idee van voorzienigheid ontbreekt.

S. THOMAS beweert, dat ARISTOTELES betreffende deze punten verkeerd begrepen werd. En dit niet alleen in zijn kommentaren, maar ook op vele andere plaatsen, en zeer uitdrukkelijk in de *De substantiis separatis* in het hoofdstuk III *„In quo conveniant et differant opiniones Platonis et Aristotelis"*, waarin hij zegt, dat beide grote filosofen in drie punten overeenkomen, namelijk dat God de opperste oorzaak is van alle geestelijk schepselen, dat alleen God het opperste goed en de zuivere akt is, en „tertio conveniunt in ratione providentiae". Heeft ARISTOTELES dan toch werkelijk de scheppingsidee gekend, zoals S. THOMAS beweert? Dit is een oud probleem dat naar hetgeen we hoger zagen een dubbele oplossing heeft gekregen. H. MEYER in *Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Gotteslehre* [12]) komt tot het besluit „Thomas wird an keiner Stelle Aristoteles gerecht" (687). E. ROLFES integendeel in *In Expositionem Sancti Thomae super Aristotelis metaphysicam Liber 12. cap. 2 seq.*[13]) ziet in S. THOMAS de authentieke verklaarder van deze beroemde tekst. R. JOLIVET tenslotte in *Aristote et Saint Thomas d'Aquin et l'idée de création* [14]) komt tot het besluit, dat ons het juiste en tevens het meest thomistische schijnt te zijn: niet alleen is er geen incompatibiliteit, maar de doctrine van de Stagiriet in haar fundamentele stellingen, kan logisch alleen tot volkomenheid uitgroeien door zich op de weg te begeven die naar God als schepper leidt [15]).

De lange analyse van P. DUCION leiden tot de volgende conclusie: S. THOMAS heeft de teksten gecommentarieerd van uit de scheppingsgedachte die hij vond in zijn geloof. En ziehier, om een bepaald geval aan te halen, hoe hij te werk is gegaan om die gedachte, die vreemd was aan ARISTOTELES, toch in zijn tekst te lezen: hij is uitgegaan van een affirmatie van ARISTOTELES

---

[11]) t. 20 (1957) cat. 1, 2, 3, blz. 78-117; 241-271; 392-445. Cf. van dezelfde schrijver *St. Thomas commentateur d'Aristote* in Histoire de la Phil. et métaphysique (1955) 85-107.

[12]) In *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Festschrift M. Grabmann, Münster i.W., 1935, 602-687.

[13]) In *Xenia thomistica*, Roma I (1925) 388-410.

[14]) In *Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1931, 1-84.

[15]) „Non seulement il n'y a pas d'incompatibilité mais la doctrine du stagyrite par ses thèses fondamentales ne peut s'achever logiquement qu'en s'engageant dans la voie qui conduit au Dieu créateur" (p. 82).

(over de eerste beweger), hij heeft er een aristotelisch beginsel aan toegevoegd, vervolgens een ander beginsel, dat twee betekenissen kon hebben. ARISTOTELES zou het in de eerste betekenis hebben genomen. S. THOMAS schuift dan een voorbeeld in, dat voor ARISTOTELES zou gelden, tot op een zekere hoogte. Maar hij breidt dit uit en gebruikt het in een nieuwe zin, die voor ARISTOTELES onbekend was. Op deze wijze is het hem mogelijk te besluiten *tot het tegengestelde van wat Aristoteles zegt,* terwijl hij doet alsof (tout en ayant l'air) hij niets anders heeft gezegd dan ARISTOTELES (116-117). Een gunstiger beeld van de interpretatiemethode van S. THOMAS kan men niet schetsen, wanneer men met DUCOIN de mening is toegedaan, dat ARISTOTELES (noch PLATOON) een idee hebben gehad van de Goddelijke transcendentie, de schepping en de voorzienigheid.

We moeten eerlijk bekennen dat we minder vertrouwen stellen in de interpretatie van DUCOIN dan in die van S. THOMAS. Het is voor ons onbegrijpelijk dat iemand, die ook maar oppervlakkig de thomistische teksten heeft gelezen het volgende kan neerschrijven : PLATOON en ARISTOTELES zijn nooit gekomen tot de affirmatie van de God Schepper en *het is geenszins bewezen dat S. Thomas hun deze affirmatie heeft toegeschreven* (259). Onderzoeken we nu de interpretatie zelf van DUCOIN, dan constateren we, dat hij de metafysische draagwijdte van de teksten zoveel mogelijk minimaliseert. Dit is vooral treffend voor een der schoonste en meest religieuze bladzijden van ARISTOTELES [16]), waarover Richard KRONER onlangs schreef : ,,Deze speculatieve theologie is inderdaad heerlijk en subliem. Aristoteles was zich bewust van dit hoge resultaat ; de woorden die hij gebruikt om over de hoogste god te spreken, hebben een plechtige klank, een haast ceremonieel accent. Men voelt dat deze theologie niet alleen het produkt was van zijn denkende geest, maar dat zij een quasi-religieuze realiteit en waardigheid bevat'' [17]). Dezelfde bladzijde maakt op DUCOIN de volgende indruk. ,,Het leven van de eerste Beweger wordt door Aristoteles uitgedrukt in functie van het denken ; de eerste Beweger is intelligent dus levend. En de vergelijking van zijn activiteit met de onze leidt tot de conclusie, dat zijn leven het beste is. Het blijkt niet dat er meer staat in de tekst van Aristoteles'' (392). N.o.m. doet de interpretatie van DUCOIN tekort aan het metafysiek inzicht zowel van ARISTOTELES als van S. THOMAS. Zij reduceert de ,,theologia naturalis'' van de Stagiriet, en dringt aan S. THOMAS een *filosofische* opvatting van de schepping op die hij uitdrukkelijk verwerpt. Het resultaat is dat S. THOMAS ARISTOTELES niet heeft geïnterpreteerd, maar wegens vooropgestelde tegenstrijdige grondbeginselen heeft verdraaid door behendige woordspelingen. De ,,bijbelse'' beginselen waren bij ARISTOTELES zelfs niet inchoatief aanwezig. De misvatting van DUCOIN komt duidelijk uit in de volgende zinsnede : ,,Welke is dan toch de filosofische problematiek van S. Thomas, dat het hem onmogelijk is, op rationele wijze een waarheid van de natuurlijke orde te bewijzen namelijk het tijdelijk begin van de wereld ?'' (101). Maar

[16]) *Met.* XII 7, 1072.
[17]) *Speculation in Pre-Christian Philosophy,* Philadelphia, 1957, 209-210.

precies voor S. THOMAS wás het begin van de wereld geen waarheid van de natuurlijke orde, zoals duidelijk te lezen staat in het reeds geciteerde artikel van de *Summa* I, 44, 2.

Misschien ligt de fundamentele moeilijkheid om de verhouding tussen ARISTOTELES' filosofie en die van S. THOMAS, zo duidelijk als dit mogelijk is, te vatten, hierin, dat vele neo-scholastici de fundamentele stelling van S. THOMAS zelf niet kunnen bijtreden. S. THOMAS ontkende aan heel de Griekse filosofie elke expliciete kennis van de gegevens der Openbaring, maar hij meende, dat zij fundamenteel en virtueel al de waarheden hadden ontdekt die in het bereik liggen van de natuurlijke rede. Feitelijk waren PLATOON, ARISTOTELES en de neoplatonici gekomen tot een duidelijke opvatting van de éne transcendente God, de laatste oorzaak van heel de wereldorde met inbegrip van de orde der geestelijke substanties. Onderscheidt men niet de bovennatuurlijke en de natuurlijke orde, de filosofische scheppingsidee en de bijbelse voorstelling of het dogma van de schepping in het begin van de tijd, dan worden de uitspraken van S. THOMAS onbegrijpelijk, want met elkaar in schijnbare tegenspraak. Kan men verder geen duidelijk onderscheid maken tussen het filosofisch denken over God en de religieuze houding van de totale mens tegenover God, dan zal men natuurlijk weinig hebben aan een *theologia naturalis*, die een grote belangstelling veronderstelt voor de intellectuele inzichten op zichzelf, en die God ook meent te dienen door Hem als het object van het menselijk contemplatief vermogen te nemen.

Al deze moeilijkheden betreffende het aristotelisme van S. THOMAS vindt men a.h.w. systematisch verzameld in de recente werken van J. HESSEN. In *Griechische oder biblische Theologie* [18]) behandelt deze vruchtbare schrijver het probleem van de hellenisering van het christendom. Dit werk vormt de algemene achtergrond van een ander boek dat ons direct interesseert: *Thomas von Aquin und wir* [19]). Hierin vindt men als een Summa van de moeilijkheden, die van uit een christelijk en modern standpunt tegen het aristotelisme, het thomisme en het neothomisme kunnen worden aangevoerd. Dit boek is synthetisch samengesteld en verraadt op elke bladzijde de hand van een meester die zijn stof volkomen beheerst. In het eerste, historische deel schetst hij in het middeleeuws kader, het leven, de persoonlijkheid en de werken van S. THOMAS. Het tweede, systematisch deel bevat een korte maar zeer knappe samenvatting van de thomistische filosofie. Het derde deel tenslotte is gewijd aan een systematische kritiek van het thomisme en het neothomisme. De stellingen van HESSEN kan men als volgt samenvatten: het thomisme is een systeem dat gedetermineerd is door een middeleeuwse denkstructuur, die definitief is voorbijgestreefd. De filosofie werd toen beschouwd als in dienst staande van de theologie, zij was zuiver receptief, beriep zich steeds op „auctoritates" en was essentieel een gemeenschappelijk schoolfenomeen: een scholastiek. Het moderne denken daarentegen is autonoom, onafhankelijk van elk geloof, het bestaat in een vrij scheppend zoeken

---

18) Koehler Amelong, Leipzig, 1956.
19) Ernst Reinhardt, München, 1955.

naar de waarheid en is strikt persoonlijk. Maar niet alleen wat de vorm, ook wat de innerlijke structuur betreft, behoort het thomisme tot het verleden. Het berust immers op de leer der transcendentaliën en op de identiteit van het zijn, het ware en het goede. Door een irreversiebele vooruitgang van het denken is deze identiteit een loutere verwarring gebleken. Het ontische werd door KANT onherroepelijk gescheiden van het logische en naast het ontische en het logische werd later vooral door SCHELER het goede of het waardevolle als een zelfstandige categorie ontdekt. Deze differentiatie is het duidelijk teken van een vooruitgang in het denken en hiermee is de „innere endgültige Ueberwindung der Scholastik" bewezen (91). Wat meer is: de filosofie van S. THOMAS is niet te onderscheiden van die van ARISTOTELES en deze laatste berust op een objectivistische en naturalistische grondslag. Zijn kenleer (de abstractieleer), zijn categorieëntafel, zijn metafysiek zijn substantie-begrip gaan alle terug op de zintuiglijke ervaring. Een kennis van het transcendente wordt hierdoor onmogelijk en indien S. THOMAS deze filosofie in zijn christelijke theologie toch heeft opgenomen, dan is dit omdat hij het wezen van de aristotelische denkstructuur niet kon onderscheiden. Hij had de evolutie van het denken in de richting van het subject en de geest nog niet meegemaakt. Dit komt zeer duidelijk naar voren in de Godsbewijzen. Hij heeft niet bemerkt, dat de God van ARISTOTELES alleen zin had als een oplossing (Lösung) van een rationeel probleem, niet als de Verlosser (Erlösung), die de Godsdienst in Hem erkent; als een wereld-god niet als een heilsgod; als het metafysiek absolute, niet als een persoonlijke God; als een gedachte zekerheid, niet als een belevingsgewisheid; als de „motor immobilis", niet als de Heilige; als het „denken van het denken", niet als de liefde; als de wereldgrond, niet als de Schepper. Zoals de hierboven behandelde thomistische auteurs verklaart HESSEN: „Het begrip Schepping is aan het aristotelische evenals aan heel het antieke denken vreemd" (128). Evenals FABRO gaat hij te werk met scherpe contrasten: antiek en middeleeuws - modern; schepping - geen schepping; Aristotelische natuurfilosofie - geestesfilosofie; wijsgerig Godsbegrip - Godsdienstige Godservaring. Terwijl echter FABRO schijnt te beweren, dat we de antieke zijnsfilosofie moeten opgeven ten gunste van een zijnsfilosofie gebaseerd op de openbaring zoals S. THOMAS die kende, komt HESSEN tot het besluit dat we ook het thomisme moeten opgeven om het religieuze beleven met nieuwe en eigen categorieën te denken. HESSEN meent deze categorieën te vinden bij SCHELER: het zijn de aan elke zijnsmetafysiek vreemde waardecategorieën, waaronder vooral die van het Heilige. De contrasterende methode door de schrijver aangewend zal menig lezer wantrouwig maken. Het is niet mogelijk, dit wantrouwen met elk der stellingen van HESSEN te illustreren. We willen hier alleen een paar affirmaties aanhalen, waardoor hij zich diametraal tegenover S. THOMAS meent te stellen, en die feitelijk bijna als vertalingen zijn van authentieke thomistische teksten. „Van de autoriteiten wendt zich de hedendaagse mens tot de zaak zelf" (90), verklaart onze auteur. Maar dan is THOMAS wel zeer modern, wanneer hij schrijft: „De studie van de wijsbegeerte heeft niet als doel, te weten wat de

mensen hebben gedacht, maar hoe het staat met de waarheid der zaken" [20]. Betreffende de kenleer zegt HESSEN: „Weliswaar is ook nu nog de menselijke kennis op de zintuiglijke ervaring aangewezen. Maar zij is geen fundament (Grundlage), slechts een voorbereiding (Vorstufe) van de intellectuele kennis" (116). Klinkt dit niet als de vertaling van de *Summa* I, 84, 6, c.: „Men kan niet zeggen, dat de zintuigelijke kennis de totale en volmaakte oorzaak is van de intellectuele kennis, maar eerder a.h.w. de 'materia causae', namelijk datgene, wat de werkelijke oorzaak als materie heeft" [21]. En tenslotte nog dit: HESSEN zegt, dat de verwerping van het idealisme van PLATOON door ARISTOTELES gerechtvaardigd was voor de categoriale begrippen als mens, paard enz. (hij noemt die Seinsbegriffe), maar niet voor de transcendentale begrippen (waarheid, schoonheid, goedheid, die hij Wertbegriffe noemt) (136). Welnu precies hetzelfde leert S. THOMAS: „Alhoewel deze opinie (het idealisme van Platoon) onredelijk schijnt voor zover zij de wezensvormen van de natuurdingen poneerde als afzonderlijk op zich bestaand (zoals Aristoteles met vele argumenten bewijst), toch is dit absoluut gesproken waar, dat er iets (absoluut) eerst is, dat door zijn essentie én zijn én goed is, hetgeen we, zoals uit het voorgaande blijkt, God noemen" [22]. Het is waar dat S. THOMAS er aan toevoegt: deze sententie heeft ook de instemming van ARISTOTELES, terwijl voor HESSEN het naturalisme van ARISTOTELES elk platonisme uitsluit. Voor teksten dus, waarmee HESSEN de absolute tegenstelling tussen zijn moderne, spiritualistische filosofie en het naturalisme van ARISTOTELES en de scholastiek bedoelt te illustreren, vinden we volmaakt aequivalente uitspraken bij S. THOMAS. Het zou niet passen, onze methode van parallelisme absoluut tegen de methode van tegenstelling van Hessen te opponeren. De opwerpingen van HESSEN zijn zeker niet helemaal ongegrond. We zagen bij de bespreking van het referaat GEIGER in *Aristote et Saint Thomas d'Aquin,* hoe deze vooraanstaande thomist worstelt met de gedachte van een thomistische synthese tussen een zijns- en een geestesmetafysiek, van een verzoening tussen ARISTOTELES en het platonisme. Deze synthese lijkt ons niet onmogelijk, mits men zich niet blind blijft staren op de inderdaad zeer fysisch klinkende metafysiek van ARISTOTELES, en in hem meer de filosoof gaat zien van de „substantiae separatae" en van de „nous". Dan zal men meteen duidelijk inzien, dat het realisme van S. THOMAS evenals dat van ARISTOTELES en PLATOON een spiritualistisch realisme is.

In die richting wijzen de studies ondernomen in de geest van P. ROUSSELOT en van P. MARÉCHAL, zoals *Geist in Welt* van K. RAHNER, waarvan een tweede uitgave is verschenen in 1957, en *Du Fini à l'Infini* van Ch. MORÉ DE PONTGIBAUD [23]. Deze laatste behandelt voornamelijk de analogische uitdrukkingen in de *theologia sacra,* maar in het tweede hoofdstuk verklaart hij de analogie van de *theologia naturalis* door de openheid van de menselijke kennis naar een oneindige term, openheid welke door de transcendentale

20) *De Caelo et mundo* I, lect. 22 (Uitg. SPIAZZI nr 228).
21) *Summa theologiae* I, 84, 6, c.
22) Ibid I, 6, 4, c.
23) Aubier, Parijs, 1957.

analyse wordt ontdekt. Deze analyse ligt dan ten grondslag aan al de thomistische bewijzen van het Godsbestaan, zodat hun aristotelische formulering nog maar een relatieve betekenis bewaart. Hiermee treden we reeds buiten het gebied van de problematiek van de traditionele bronnen van het thomistische denken en naderen we tot het onderzoek van zijn intrinsieke waarde en zijn betekenis voor de moderne wijsbegeerte.

II

In die richting lijkt ons het boek van M. LINNENBORN : *Das Problem des Lehrens und des Lernens bei Thomas von Aquin* [24]), een der merkwaardigste die deze laatste jaren zijn verschenen. Het doet zich voor als een kommentaar van de *De Magistro* van S. THOMAS (*De ver.*, qu. 11) en elk hoofdstuk ontwikkelt een markante zinsnede daarvan als bv. *Principalitas Magisterii ; ars dicitur imitari naturam ; cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ; praesentia mentis ; ratio est vis collativa ; principia innata ; scientia praeexistens ; discursus rationis ; intelligere est pati ; doctor est cultor.*

Deze kentheoretische themata heeft de schrijfster ontwikkeld met behulp van de overige werken van S. THOMAS, vooral de beide *Summae* en de *De Veritate*, zodat heel de psychologie en de metafysiek van de thomistische kenleer wordt opgevangen in het brandpunt van de *De Magistro*. Hier wordt niet gevraagd, wat aristotelisch of platonisch is — het probleem komt toch een enkele keer ter sprake — maar wat deze uitdrukkingen eigenlijk betekenen, naar welke menselijke, geestelijke ervaringen ze verwijzen. Mej. LINNENBORN is van mening, dat ze alle verwijzen naar de geestelijke interioriteit, naar het actieve subject dat door zijn intellectueel a priori bekwaam is om vragen te stellen en om te leren. Het is het onvolmaakte bij-zich-zijn van de geest dat de ruimte schept voor de dialoog in het algemeen en in het bijzonder voor het dialogisch fenomeen van het leren. Deze activiteit is geheel verschillend van elke natuurlijke causaliteit, omdat zij steeds vanuit een subject naar een subject wordt gericht. De leerling wordt niet aangesproken in zijn „subjectieve neigingen", maar in zijn geestelijk subject-zijn, de meester zoekt niet de leerling aan zijn subjectiviteit te binden, maar aan de waarheidsnorm van het geestelijk subject. Als motto voor dit boek had de schrijfster haar eigen verklaring kunnen kiezen : „Wenn alle Subjektivismen ausscheiden, wird die Subjektivität des Ich um so klarer in Erscheining treten können" (244). In dit perspectief worden natuurlijk de a-priori voorwaarden van de thomistische kennis zeer sterk in het licht gesteld, zoals blijkt uit het merkwaardige hoofdstuk van de principenleer (bl. 169 vgl.), waarin de „tabula rasa" van elk empiricisme wordt gezuiverd. Deze „tabula" zegt Mej. LINNENBORN is in feite het zeer actieve evenbeeld van God in de menselijke ziel, en als ze ooit „rasa" is, dan is dit slechts in de tijdsorde, als loutere

---

[24]) Lambertus-Verlag, Freiburg, 1956, 304 blz., ing. DM. 16.40.

aanvang van het kenproces, niet als grond ervan. In enkele heerlijke bladzijden over het „intelligere est aliquod pati" (260 vlg.) wordt deze opvatting verder uitgewerkt. Het „pati" moet niet op de eerste plaats begrepen worden als een beïnvloed worden door de zintuigelijke ervaring — dit is het „pati" van de zintuigelijke kennis — maar als het intrinsiek gebonden zijn van de geest door zijn eigen universaliteit. In elk oordeel, in elk ja-zeggen, ligt er een oordeel over het subject zelf, wordt de persoon verantwoordelijk gesteld voor iets wat hem immanent is en nochtans oneindig overtreft: hij is een „mensura mensurans et mensurata". *Intelligere est pati:* het is een gezien worden door het absolute. Tenslotte kan de mens maar volkomen denken, wanneer hij deze activiteit tot akt brengt in een spirituële passiviteit, d.i. in een geesteshouding van geloven, van gebed en van leven naar Gods wil (273).

Men kan zich afvragen, in hoever sommige interpretaties van de schrijfster tot een authentiek thomisme kunnen worden gerekend. Over haar interpretatiemethode zegt ze zelf: „Het komt er voor de probleemhistorische analyse niet op aan, in hoever Thomas zelf deze gedachten geformuleerd en uitgesproken heeft. De vraag kan maar zijn, of zij in zijn leer een steunpunt en een grond (Halt und Begründung) vinden" (194).

Deze methode lijkt ons onaanvechtbaar, en het is de taak van elke thomist, zijn eigen interpretatie met die van de schrijfster te confronteren. In elk geval getuigt ze van een diepte van inzicht, die vele andere studies over de thomistische kenleer in de schaduw stelt. Maar heeft dit alles nog wel iets te maken met het probleem van het onderwijs en de opvoeding? De schrijfster, die een getrainde pedagoge blijkt te zijn, meent dat de moderne pedagogiek stuurloos is, in fragmentaire problemen verloren loopt, door specialisme wordt bedreigd. De lezing van S. THOMAS heeft haar tot het inzicht gebracht, dat hier een degelijke basis wordt gevonden voor de fundamentele problemen, van wat leren en opvoeden is. Technisch-pedagogische bijzonderheden wil zij niet afleiden, maar wel de grote richtlijnen: de finaliteit van de opvoeding, de fundamentele persoons-relatie tussen leraar en leerling, de éénheid van de lering en de vorming, de afkeer van elke veelweterij en stukwerk in de opleiding; het intiem verband tussen de kennis en de moraliteit, tussen onderwijs en godsdienst, de verhouding tussen cultuur en opvoeding. Wat dit laatste betreft willen we, tevens als voorbeeld van de kernachtige uitdrukkingswijze van de schrijfster het volgende aanhalen: „De pedagogie staat niet in dienst van de cultuur, maar in dienst van de waarheid. In zulk een dienstbaarheid brengt zij cultuur voort... Cultuur is de voltrokken binding aan de Logos" (297).

M. LINNENBORN is niet de enige, die een progressief thomisme voorstaat, dat vooral het wezen van het subject op het voorplan brengt. We willen deze kroniek besluiten met een boek te signaleren, dat niet alleen een kenleer, maar een volledige thomistische filosofie in die zin tracht te schetsen. We bedoelen het werk van Dr. J. PETERS: *Metafysica*[25]). De hoogleraar

---

[25]) Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen, 1957.

van Nijmegen heeft reeds in vele artikelen en bijdragen van zijn bekendheid met de moderne filosofie getuigd. In dit zijn eerste groot werk heeft hij een synthese van het thomisme met de moderne wijsbegeerte aangedurfd, zoals we ze nog nergens elders in de thomistische literatuur hebben aangetroffen. Alleen de in vorige kronieken besproken meer speciale werken van J. H. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen*, van B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers* kunnen hier enigszins mee worden vergeleken. P. MARÉCHAL heeft in zijn confrontatie met het kantisme de a priori elementen van de kennis in het thomisme in het licht gesteld. Deze beweging wordt nu voortgezet. Onder de invloed van het existentialisme komt meer en meer de mens als subject, niet de wereld als object, in het brandpunt van het speculatief denken te staan. We worden al onmiddellijk aan HEIDEGGER herinnerd, waar de schrijver zegt, dat hij de leer van S. THOMAS zal beschouwen als een „metafysiek van het zijn der zijnden" (Inleiding). Het „zijn" is geen abstract begrip, het manifesteert zich aan ons in de fundamentele vraaghouding, die we zelf zijn. Alleen in de ervaring, dat ik ben, kunnen de zijnsproblemen oprijzen. Deze ervaringsevidentie ontplooit zich in de fundamentele, transcendentale begrippen, daar het ik zijn eigen waarheidswaarborg is en op zichzelf is betrokken als zijn eigen goed. Ook de algemene denkbeginselen worden aan deze ervaring getoetst." In de voor-predicatieve ervaring van mijn zijn moet dus vervat liggen een (zeer impliciete) tegenwoordigheid van 'al wat is, juist in zover het is', d.w.z. van het zijnde *als* zijnde" (77). Het identiteitsbeginsel bv. zal dan ook betekenen: al wat is of kan zijn, zal een wijze van noodzakelijkheid hebben, analoog aan de noodzakelijkheid van mijn eigen zijn, een noodzakelijkheid, die stamt uit het zijn van het zijnde. In de volgende hoofdstukken worden deze beginselen toegepast op de waarneming en op het lichamelijk zijnde als samengesteld uit stof en vorm. Deze samenstelling van de dingen wordt niet op de eerste plaats bewezen door de objectieve wezens-verandering, maar door de structuur van het oordeel, nl. uit de tweeheid van subject en praedicaat, die verwijzen naar een gebrek aan identiteit in het stoffelijk zijnde (179). Ook dit gebrek aan identiteit verklaart het onderscheid tussen de wezenheid en de activiteit, het dynamisch en het tijdelijk karakter van de zijnden. Volgt een analyse van het levend-zijn: „De voor-predicatieve zekerheid van mijn eigen zijn bevat ook impliciet de zekerheid van levend zijn" (225). Dan komt het zo actueel probleem van de kennis van de medemens ter sprake. Deze kennis wordt reeds verondersteld door het stellen van het probleem zelf, „dus sluit mijn (gebeurlijke) ontkenning van de andere ikken impliciet als voorwaarde voor haar mogelijkheid de voor-predicatieve en onontkenbare ervaring van een ander ik in" (249). In de volgende hoofdstukken wordt het menselijk kenleven op dezelfde reflexieve wijze onderzocht, en weer de nadruk gelegd op de a-prioriteit van het zelfzijn. Het intellect is niet alleen passief, maar ook aktief want „de mens wordt gekenmerkt door een zekere mate van actieve innerlijkheid of zelftegenwoordigheid. En dit zelfbewustzijn als transparantie van het zijn aan zichzelf omvat op actieve wijze ook alle andere zijnden als zijnden" (263). Verder vinden dezelfde beginselen hun ontwikke-

ling in de studie van het menselijk handelen: de technische, economische, artistieke en wetenschappelijke bedrijvigheid en het ethisch handelen. In dit laatste vooral komen de personalistische, de sociale en de historische kenmerken van de mens tot hun recht. Na een hoofdstuk over de relatie of de verbondenheid der zijnden wordt het boek besloten door een studie van het „absolute zijn". In deze drie laatste hoofdstukken, die getuigen van een buitengewone beheersing van deze problematiek, gaat de schrijver stap voor stap de moeizame weg, die voert van het zijn als *esse commune* naar de affirmatie van het zuivere zijn, of het *Esse purum*, van de immanentie naar de transcendentie van het goddelijk mysterie. In de thomistische „theologia naturalis", die dit werk bekroont, wordt de *via negationis* bijzonder beklemtoond.

We hebben slechts enkele punten kunnen aanraken van dit rijke boek, rijk niet alleen door wat het geeft, maar ook door de perspectieven die het opent voor verdere ontwikkelingen op elk gebied van het wijsgerig denken. We zeggen van het *wijsgerig* denken. En hier zouden we een paar vragen willen stellen die bij het lezen van dit werk bij ons zijn opgerezen. Het werk bestrijkt immers heel de filosofie onder de titel van „metafysica" en bedoelt zowel de waarneming als het denken, zowel de dingen als de waarden, zowel het eindige als het oneindige te belichten van uit de voor-predicatieve zijnservaring. Veronderstelt dit niet een on-thomistische univociteit van het begrip „metafysica"? Ware het niet te verkiezen de *wijsgerige* studie van de stoffelijke (fysische) dingen, en zelfs de psychologische fenomenen niet zo direct in een metafysica onder te brengen. Dit is geen „lis in verbis". Want alleen deze confusie lijkt me te verklaren, hoe de schrijver zijn koene onderneming bestempelt als een „metafysica van het zijn der zijnden". In die „zijnden" zijn natuurlijk de stoffelijk zijnden begrepen, en wanneer men deze *intrinsiek* in een theorie van het zijn binnenbrengt, is dan het „zijn der zijnden" niet onvoorwaardelijk met de stoffelijke potentialiteit belast? Dit verklaart n.o.m. hoe moeilijk de schrijver van uit het „zijn der zijnden", alleen door logische middelen, tracht op te stijgen tot het zuiver zijn, dat juist als zuiver zijn, zuiver *Geest* is.

De thomistische *metafysica* is een wetenschap van het „zijnde als zijnde" en hierin ligt het stoffelijk „zijnde" niet intrinsiek ingesloten, integendeel het komt in de metafysica niet ter sprake, wel in de cosmologie. Metafysica en Cosmologie vormen echter voor S. THOMAS geen univoke filosofie: zij behoren tot verschillende „graden van abstractie". Wellicht is Prof. PETERS niet consequent genoeg te werk gegaan en zou het mogelijk zijn, uit de aard van de fundamentele zijnservaring van het „sum", beschouwd als een zelfkennis, tot een ware metafysische eindigheid te besluiten, van waaruit de analogische kennis van het oneindige onmiddellijk verhelderd wordt. De idee van „subsistentie" als volmaaktheid van de *substantia* is voor S. THOMAS verbonden met de ziel als geest, dus als zelfkennis. en evenals de schrijver hieruit zijn theorie van de transcendentatalia, van de eerste beginselen, van de kennis en de liefde in hun absolute zin heeft afgeleid, zo had hij ook wellicht begrippen als eindigheid, contingentie, participatie in deze

metafysische ervaring kunnen ontdekken. De ,,zijnden" in hun ononderscheidenheid kunnen geen thomistische metafysiek schragen. ,,De zintuigelijke, vegetatieve en stoffelijke zijnden zijn op gedegradeerde wijze zelfstandig zegt de schrijver" (bl. 964). Inderdaad. Maar moeten ze dan ook niet op gedegradeerde analoge wijze ,,eindig en contingent" worden genoemd, zodat hun eindigheid, nl. de eindigheid van ,,de wereld" *op zichzelf en onmiddellijk* niet kan verwijzen naar het ware Oneindige, maar alleen, als ,,cognoscibile in potentia" naar de metafysische, geestelijke eindigheid van de mens? Daardoor is de ,,wereld" niet minder afhankelijk van God, integendeel, haar zijnsarmoede kan evident niet op zich zijn, maar het is in onze geestelijke contingentie dat wij werkelijk God ontmoeten. Het ware spijtig indien deze zeer algemene vragen bij de lezer enige twijfel zouden doen ontstaan aan de bewondering die we voor het werk van Dr. PETERS koesteren. Wij wijzen daarom nogmaals op de rijkdom van de analyses die ons hier worden geboden. Elk van de een en dertig hoofdstukken is het bestuderen waard. Het boek doet wel wat schools aan met zijn doorgenummerde 196 paragrafen, elk weer door Latijnse lettersymbolen onderverdeeld, maar de tekst is geschreven in een sobere, wetenschappelijke en zeer vaste taal. Druk en bladspiegel zijn voortreffelijk. Stippen we nog de rijke bibliografie en de registers aan die het gebruik van deze kleine ,,summa" ten zeerste vergemakkelijken.

Wanneer we de laatst verschenen thomistische geschriften overschouwen, dan constateren we twee strekkingen, die moeilijk te verzoenen zijn. Aan de ene kant wil men de filosofie van S. THOMAS in een hechter verband brengen met het christelijk geloof, aan de andere kant tracht men er een zuiver rationele filosofie van het geestelijk subject in te ontdekken. Hierin komen nochtans beide strekkingen overeen, dat ze het thomisme in een losser verband zien met de klassieke filosofie van de Oudheid, die voor de enen te heidens en voor de anderen te objectivistisch is. Hoe ze zich verder zullen ontwikkelen blijft het geheim van de historische evolutie van het thomisme.

Leuven F. DE RAEDEMAEKER, S.J.

KARL BARTH VERZOEND MET TRENTE?

Karl BARTH heeft een belofte gedaan. Hij zal naar Trente pelgrimeren, naar de kerk van Sinte Maria de Meerdere, waar eenmaal het Concilie vergaderde, dat de definitieve veroordeling over het Protestantisme uitsprak. Reeds vroeger heeft hij die kerk bezocht, om er de atmosfeer te proeven. Nu echter trekt hij erheen, om tot de geesten van de Concilie-vaders te spreken: Vaders, ik heb gezondigd! Deze belofte doet BARTH in een brief van 31 januari 1957 aan de jonge katholieke theoloog Hans KÜNG, die deze brief als voorwoord afdrukt in zijn boek [1]).

Weliswaar doet hij deze belofte nog onder voorbehoud: „Wenn das, was Sie der Heiligen Schrift, der alten und neuen römisch-katholischen Theologie und dann doch auch dem „Denzinger" und also auch den Texten des Tridentinums entlehnen, die Lehre ihrer Kirche wirklich *ist*..., *dann* werde ich wohl... dorthin eilen müssen" (p. 12). Maar deze voorwaarde is ongetwijfeld vervuld. KÜNG's weergave van de katholieke leer is werkelijk katholiek. Misschien is ze een weinig gekleurd door het feit, dat hij haar uiteenzet in een voortdurend gesprek met BARTH en als antwoord op diens vragen en protestantse bekommernissen. Niet ieder onderdeel van zijn uiteenzetting zal de volledige instemming van alle katholieke theologen vinden; maar deze meningsverschillen grijpen niet dieper dan de dagelijkse discussies tussen theologen binnen de Katholieke Kerk. Wat KÜNG over de rechtvaardiging zegt — hij verklaart uitdrukkelijk geen volledigheid te hebben nagestreefd — is dus ongetwijfeld een katholieke interpretatie.

Dit is sensationeel nieuws. Dat Karl BARTH, wiens unieke plaats in het huidige Protestantisme erop berust, dat hij als geen ander de diepe bezieling van het Protestantisme weet te verwoorden, dat BARTH na lezing van het manuscript verklaren kan „dass meine Rechtfertigungslehre mit der ihrigen übereinstimmt" (blz. 12), is voor de Christenheid een wereldschokkend gebeuren. Want aan de rechtvaardigingsleer voltrok zich eenmaal die scheiding der geesten, waaronder de Christenheid sinds vier eeuwen lijdt. Het betekent niet, dat BARTH nu katholiek gaat worden — ten overvloede waarschuwt hij ons, dat er nog hoge barricaden staan: Eucharistie, Pausdom, Maria-dogma's (p. 14), — maar wel is hiermee een geweldige stap gezet in de richting van wederzijds verstaan en toenadering. Als er geen wezenlijke tegenstellingen meer blijken te bestaan in de rechtvaardigingsleer, wordt ook in de overige strijdvragen de verzoening beslissend vergemakkelijkt: deze werden immers goeddeels bepaald door de rechtvaardigingsleer.

Hoe heeft KÜNG dit verbluffende resultaat bereikt? Zijn methode was even

[1]) Hans KÜNG, *Rechtfertigung: die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (*Horizonte* 2), Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1957, 17 x 23, 304 blz.

eenvoudig als zij doeltreffend blijkt. In het eerste deel (p. 21-101) schetst hij in een aantal korte paragrafen BARTH's leer over rechtvaardiging en heiliging, zoals die wordt uitgewerkt in de twee laatste banden van diens *Kirchliche Dogmatik*. Van deze weergave van zijn leer verklaart BARTH: uw lezers mogen zich erop verlaten, „dass Sie mich sagen lassen, was ich sage, und dass ich es so meine, wie Sie es mich sagen lassen" (p. 11). Het tweede deel (p. 127-266) doorloopt dan dezelfde vraagstukken, en laat horen wat nieuwere en oudere theologen en exegeten over BARTH's problemen hebben geschreven. Het oorspronkelijke van KÜNG's methode is hier, dat hij niet poogt oorspronkelijk te zijn. Hij tracht niet een persoonlijke visie te ontwerpen op de katholieke rechtvaardigingsleer als geheel, maar belicht die onderdelen ervan, die in het gesprek met BARTH het belangrijkst lijken, met behulp van een wolk aan citaten uit het katholieke kamp. Van de aldus uiteengezette katholieke leer zegt dus BARTH, dat zij met zijn eigen opvatting overeenstemt. Met andere woorden, *Barth herkent in deze uitspraken van katholieke theologen zijn eigen inzichten*. Dit mogen wij vasthouden, ook als wij misschien minder optimistisch zijn aangaande de zakelijke overeenstemming tussen Trente en BARTH. Waarover aanstonds.

Voor wie een weinig belezen is in de oecumenische litteratuur der laatste decenniën is dit samentreffen van BARTH en Trente minder verrassend dan op het eerste gezicht lijkt. In zijn beroemde artikel van 1910 bewees de lutheraanse kerkhistoricus Karl HOLL, dat LUTHER de rechtvaardiging en de innerlijke vernieuwing als onafscheidelijk verbonden heeft beschouwd, en dat de scherpe scheiding van beide en de daarmee verbonden louter forensische en uiterlijke opvatting der rechtvaardiging niet op LUTHER zelf teruggaat, maar op MELANCHTON en op de schoolse orthodoxie der Gnesiolutheranen. Sindsdien hebben dan ook vooraanstaande lutheraanse theologen beklemtoond, dat Gods gerecht-*verklaring* een innerlijke *vernieuwing* van de mens meebrengt. Immers „Gottes Urteilsspruch ist ein wirkendes Schöpferwort" [2]). En bij de Calvinisten had deze overtuiging vanouds burgerrecht. De Synode van Dordrecht sprak van „nieuwe hoedanigheden", die door de H. Geest worden „ingestort", en kon dan ook spreken van „goede werken" als vruchten van de goede boom, die de menselijke wil onder de beweging van de H. Geest is [3]). In de nieuwere tijd hebben vooral KUYPER en BAVINCK dit aspect van de calvinistische leer ontwikkeld. Reeds in 1939 meende dan ook Mejuffrouw DE VOGEL de tegenstelling tussen katholiek en protestant in de rechtvaardigingsleer te moeten karakterizeren als een verschil van *accent*: het Katholicisme zou de innerlijke heiliging en vernieuwing van de mens vooropstellen, het Protestantisme daarentegen de forensische rechtvaardig-spreking door God [4]). Dat nu ook BARTH een werkelijke vernieuwing van de mens leert, en een hoofdstuk wijdt aan „Das Lob der Werke",

---

[2]) P. ALTHAUS, *Christliche Wahrheit* II p. 449; vgl. W. STÄHLIN, *Allein* p. 22 v; E. SCHLINK, *Theologie der luth. Bekenntnisschriften* p. 141.

[3]) G. BERKOUWER, *Geloof en heiliging*, p. 75.

[4]) C. J. DE VOGEL, *Newmans gedachten over de rechtvaardiging*, p. 95. KÜNG vermeldt dit werk niet, dat evenals hij BARTH met NEWMAN confronteert.

is dus in het protestante kamp geen volslagen nieuw geluid. Bij zijn leer over de heiliging verwijst BARTH, gewoonlijk zo spaarzaam in het noemen van zijn bronnen, dan ook uitdrukkelijk naar het werk van BERKOUWER [5]).

Waarin ligt dan het verrassende van KÜNG's boek? Niet in het feit dat hij bij een protestant theoloog een werkelijke vernieuwing van de mens en de waardering van de goede werken vindt, maar dat hij deze juist vindt bij BARTH, die vanaf zijn *Römerbrief* gelden mocht als de grote profeet van de totale zondigheid. En nog veel meer in het feit, dat BARTH zichzelf dan in de uiteenzetting van de katholieke leer herkent.

Misschien is dit verrassende resultaat van KÜNG's studie ook enigszins het goede resultaat van een slechte eigenschap, die aan BARTH en KÜNG in verschillende graad gemeenschappelijk is. Beiden zijn slecht op de hoogte van het gesprek tussen Katholieken en Protestanten, zoals dit in de loop der eeuwen werd gevoerd. KÜNG schijnt weinig te vermoeden van de vele richtingen, waarin zich de leer over de rechtvaardiging in het Protestantisme ontplooid heeft, BARTH durft schrijven, dat de leer van Kardinaal CONTARINI over de dubbele gerechtigheid geen school heeft gemaakt, en in Trente niet tot gelding is gekomen [6]). Alsof CONTARINI geen overtuigende verdedigers op het Concilie had gehad, en alsof er geen SERIPANDO was geweest, van wie vaststaat dat hij meer dan enig ander deelnemer een beslissende invloed heeft uitgeoefend op de formulering van het rechtvaardigings-decreet [7]). Diens persoonlijke theologie der rechtvaardiging werd weliswaar door het Concilie afgewezen, maar zijn grote theologische kennis en diep religieuze bewogenheid in de rechtvaardigingsleer werden algemeen bewonderd, zodat men tot het laatste toe aandachtig naar hem bleef luisteren. Aan die invloed vooral is het te danken, dat deze twee diepe overtuigingen in het decreet tot uitdrukking kwamen: onze gerechtigheid is en blijft altijd volstrekt afhankelijk van God en van Christus, zodat elk ijdel bouwen op eigen gerechtigheid is uitgesloten; en: onze „iustitia inhaerens" wordt hier op aarde geleidelijk vervolmaakt door een kracht, die alleen uit de eenheid met Christus ontspringt [8]).

Dit beiderzijds tekort aan historisch perspectief verklaart de beiderzijdse verbazing, toen bleek dat de tegenstelling niet simplistisch kan worden geformuleerd. KÜNG ontdekt bij BARTH een rechtvaardiging, die reële vernieuwing meebrengt en tot de lof der goede werken voert. BARTH ontdekt bij KÜNG een rechtvaardigzijn, dat niet eigengereid bezit van de mens is, maar

---

5) *Kirchl. Dogmatik* IV/2 p. 567.

6) *Kirchl. Dogmatik* IV/1 p.297. In zijn weergave van de leer van Trente begaat BARTH nog andere en ernstiger fouten: Christus zou „die *blosse* causa meritoria" der rechtvaardiging zijn, het geloof „ein *blosses* initium salutis" (IV/1 p. 698). Beide malen is dit *bloss* niet in Trente te vinden, en strijdig met de uitdrukkelijke leer van het decreet. — In het vervolg verwijzen wij naar de *Kirchliche Dogmatik* enkel door verwijzing naar Band en Deel. Door spatiëring in een citaat duiden wij een onderstreping van de betrokken auteur aan, door cursivering een eigen onderstreping.

7) H. JEDIN, *Papal legate at the Council of Trent: Cardinal Seripando*, p. 392.

8) Vgl. H. LANGE, *Tractatus de Gratia*, p. 261, een werk waarnaar KÜNG met vrucht had kunnen verwijzen.

onafgebroken begenadiging, en een verdiensteleer, die niet in zich, maar enkel in Christus roemt. De verrassing is volkomen, en beiden geven elkaar de vredeskus.

* *
*

Maar is deze vredeskus bij overrompeling deugdelijk? Wanneer BARTH zijn „Vaders, ik heb gezondigd" spreekt, zullen dan de Trentse vaderen ook aanstonds hun absolutie uitspreken? Zeker zullen zij verheugd God danken, dat hun toegewijde en moeizame arbeid aan het rechtvaardigingsdecreet eindelijk vrucht draagt bij deze grote nazaat van de Reformatoren. Maandenlang hebben zij geworsteld, om de volheid der katholieke leer zo te formuleren, dat recht werd gedaan aan wat in de Reformatie authentiek christelijke bezieling was. De vrucht, die zij toen tegen alle hoop in verhoopten, schijnt na vier eeuwen te rijpen. Maar op gevaar af, de liefelijke idylle te verstoren, moeten toch ook de bedenkingen worden uitgesproken, die na het boek van KÜNG blijven [9]).

Vooreerst zijn er enige mogelijke *bronnen van misverstand*, die door KÜNG's werk niet geheel tot klaarheid komen. Op de eerste plaats dit: wanneer Trente over de rechtvaardiging spreekt, denkt het *concreet* aan het doopsel en eventueel aan de biecht. Hoe komt de zondaar ertoe, zich aan de werking van Christus in de Kerk toe te vertrouwen? Wat geschiedt er in het doopsel? BARTH daarentegen — of deze andere zienswijze in de Reformatie traditioneel is, zou nader onderzoek verdienen — denkt bij het woord rechtvaardiging *abstract*: hij beschouwt een enkel aspect in de heilsdaad Gods, een moment in het éne heilsgebeuren: „Es geht aber, wenn wir von Rechtfertigung und Heiligung reden, tatsächlich um zwei verschiedene *Aspekte* des einen Heilsgeschehens" [10]). Wel legt hij grote nadruk op het onderscheid tussen beide aspecten, maar hij loochent de eenheid niet. Dat aspect, dat rechtvaardiging heet, is het oordeel Gods over de zondaar, waardoor God zijn zonde vergeeft.

Ten nauwste hangt hiermee samen een ander verschil in spraakgebruik. Bij het woord „heiliging" denken de Protestanten aan zedelijk-religieus gedrag: „Heiligung — verstanden als das vom Menschen zu unternehmende und zu vollziehende fromme Werk der Selbstheiligung" (IV/1 p. 859), aldus meent BARTH de katholieke leer over de heiliging te mogen duiden. En voor zichzelf stelt hij het onderscheid tussen rechtvaardiging en heiliging voor als de beweging van boven naar beneden en de beweging van beneden naar boven, te vergelijken met de nederdaling van het Woord in de menswording en de verheffing van de mens Christus [11]), of als „Gottes Heilstat und das,

---

[9]) KÜNG maakt een zeer pertinente opmerking betreffende de methode van BARTH's theologizeren: men mist hier pijnlijk „die letzte gehorsam-gläubige Gebundenheit" (p. 125).

[10]) IV/2 p. 569; vgl. p. 567v, 575; KÜNG p. 86v.

[11]) IV/2 p. 568. Voor het onderscheid tussen rechtvaardiging en heiliging beroept BARTH zich op het asynchytôs van het Concilie van Chalcedon (p. 569). Ten onrechte, want Chalcedon leert natuurlijk het reële onderscheid van de *naturen*, maar geen reëel onderscheid tussen de nederdaling van het Woord en de opname van de mensheid Christi.

was als Antwort darauf *auf unserer Seite* passieren mag"[12]). Zo pleegt de Katholieke Kerk in dit verband niet te spreken. De vernieuwing en heiliging, die volgens Trente in het ogenblik der rechtvaardiging geschiedt en een wezenlijk deel der rechtvaardiging is, is niet primair antwoord van de mens, maar daad Gods: *Hij* keert de mens tot zich om, door de H. Geest in te storten, en daarmee de deugden van geloof, hoop en liefde in te prenten (Dz. 800). Bij een volwassene omvat deze omkering ook menselijke instemming: de rechtvaardiging is „een vernieuwing van de inwendige mens door de *vrijwillige* aanvaarding van de genade en de gaven" (Dz. 799).
Maar deze vrijwillige instemming gaat niet vooraf aan de beweging door de H. Geest. Zij zelf wordt door de H. Geest in de mens bewerkt. Dat is de betekenis van de door BARTH gesmade „voorkomende genade" (Dz 797, vgl. 898). De mens *laat* zich door God vernieuwen, maar de actieve geesteshouding die in dit *laten* ligt, is zelf werk van de vernieuwende God. In het feit dat deze vernieuwing sacramenteel geschiedt, dat wil zeggen doordat de mens de Kerk als door Christus en de Vader gezondene aan zich haar werk *laat* doen, — doordat hij zichzelf het sacrament niet toedient, maar het ontvangt, — wordt deze wezenlijke receptiviteit van de mens aanschouwelijk, en door de katholiek ook existentiëel doorleefd[13]). De wet der sacramentele rechtvaardiging is voor hem de meest klemmende herinnering aan de waarheid, dat God hem rechtvaardigt en heiligt. Hoe deze totale afhankelijkheid ten opzichte van de genade van 's mensen vrije instemming met de genade nader verklaard moet worden, daarover zijn de katholieke scholen verdeeld. Maar over het feit zelf, dat ook de vrije instemming geheel werk van Gods Geest in ons is, daarover bestaat geen twijfel. Het is niet, zoals BARTH aan de Katholieken schijnt te verwijten (IV/1 p. 563, 698), de *„natuurlijke mens"* die met de genade instemt en meewerkt, maar juist de verbovennatuurlijkte, door Christus' genade en Geest bevrijde, verheven en bewogen vrijheid.

Van protestante zijde is men geneigd, bij het spreken over de dialoog tussen de genadige God en de mens te vergeten, dat deze dialoog van wezenlijk andere structuur is dan ieder menselijk gesprek. Tussen mensen bestaat een gesprek als tussen gelijkwaardige partners, maar hier is degene die het gesprek aanknoopt de scheppende God. Hij vraagt niet slechts antwoord, maar Hij schept ook het antwoord. Vergeet men dit onderscheid, dan dreigt het gevaar dat men — de uitdrukking is van een Nederlandse barthiaan — een diepe schacht in de menselijke vrijheid veronderstelt, waar zelfs God niet bij kan, en waar de mens in volstrekte eenzaamheid zijn Ja of Neen op Gods woord spreekt[14]). Dan schijnt inderdaad ieder spreken over menselijke medewerking in de rechtvaardiging (en in de heiliging!) tot een nieuw

---

Natuurlijk niet, want hoe kan het Woord neerdalen, tenzij formeel door de menselijke natuur aan te nemen? De parallel met de Christologie is verhelderend en verrijkend, maar leidt tot de conclusie dat tussen rechtvaardiging en heiliging een *distinctio rationis* bestaat.

[12]) IV/1 p. 859.

[13]) Waar KÜNG schrijft, dat de mens zich door het geloof in het doopsel aan Christus' dood „gleichförmig macht" (p. 167), had hij beter geschreven „gleichförmig machen lässt".

[14]) J. M. HASSELAAR, *Erfzonde en vrijheid*, 1953, p. 301; vgl. *Bijdragen* 15 (1954) p. 199.

pelagianisme te leiden. Omdat blijkbaar de Protestanten zich zeer moeilijk aan het beeld van de menselijke dialoog kunnen ontworstelen, vrezen zij telkens het Synergisme. BARTH heeft soms uitlatingen, waarin hij boven dit beeld schijnt uit te rijzen. Toch lijkt hij door deze vrees gedreven om zo krampachtig het reële onderscheid tussen rechtvaardiging en heiliging te handhaven: in de heiliging speelt immers de medewerking van de mens een wezenlijke rol; dus — hier blijkt deze typisch protestante denkwijze — is zij niet geheel Gods werk; dus kan zij niet identiek zijn met de rechtvaardiging [15]). Aangezien BARTH echter ook de innerlijke eenheid van rechtvaardiging en heiliging affirmeert, die hij dan beschrijft als aspecten van het éne goddelijke heilswerk aan ons, kan dit verschil aangaande hun verhouding wellicht een kwestie van terminologie zijn.

* *
*

Er schijnt echter wel degelijk een reëel en *zakelijk verschil* te bestaan tussen BARTH's zienswijze en die van Trente, een verschil dat in het boek van KÜNG enigszins wordt verdoezeld, maar dat toch de gehele visie op de rechtvaardiging doortrekt. Volgens BARTH is de rechtvaardiging Gods daad, die in Christus' dood en verrijzenis verwerkelijkt wordt. In Christus zijn alle mensen gerechtvaardigd. Dit verleggen van de rechtvaardigheid in Gods werkelijkheid is calvinistische traditie: maar vroegere Calvinisten legden haar liever in Gods besluit van uitverkiezing [16]), en het schijnt winst dat BARTH deze uitverkiezing in Christus' dood en verrijzenis tot historische werkelijkheid maakt. Voor de Katholiek is deze beschouwing bevreemdend, maar KÜNG stelt hem gerust met de verklaring, dat waar BARTH hier van rechtvaardiging spreekt, „objektieve verlossing" mag worden gelezen (p. 222-4). Accoord.

Daaruit volgt, dat in Christus alle mensen gerechtvaardigd (lees dus: verlost) zijn. Dit is objectieve werkelijkheid: „Es ist i n uns etwas geschehen, nicht nur etwas ü b e r uns gesagt, uns gleichsam angeklebt: Es wurde eine Tatsache, eine gründlich veranderte menschliche Situation geschaffen" (Küng p. 72). KÜNG is hiermee tevreden: „Karl Barth lehrt klar die i n n e r e G e r e c h t m a c h u n g des Menschen" (p. 77). Inderdaad wijst BARTH met grote klem de opvatting af, „als handle es sich in des Menschen 'Gerechtsprechung' doch nur um eine verbale Aktion, um ein ihm gewissermassen aufgeklebtes 'Als ob'... Es geht wohl um Gerechts p r e c h u n g, aber um des Menschen in diesem Ereignis vollzogene und also effektive, der Wahrheit entsprechende, weil Wirklichkeit schaffende, und so die Wahrheit offenbarende Gerechtsprechung; um Gerechtsprechung, die als solche ohne Vorbehalt Gerechtm a c h u n g zu nennen ist" (IV/1 p. 101v). Dit klinkt volkomen bevredigend. Maar dit slaat op de rechtvaardiging, die aan het

---

[15]) Zo uitdrukkelijk bij het onderscheid tussen geloof en liefde, dat volgens BARTH met dat tussen rechtvaardiging en heiliging parallel gaat: want in de liefde ‚geht es schlecht und recht um das menschliche Tun" (IV/1 p. 113).

[16]) H. BAVINCK, *Gereformeerde Dogmatiek* III⁴ p. 520v.

Kruis geschiedde. Christus is de werkelijk gerechtvaardigde mens, maar worden ook wij hier op aarde werkelijk innerlijk gerechtvaardigd? Of verandert zich voor ons enkel de „Situation", doordat Christus in ons aller naam het rechtvaardigend vonnis heeft ondergaan?

Verschillende aanwijzingen wekken deze twijfel. Vooreerst spreekt BARTH wel overvloedig van ons gerechtvaardigd-zijn in Christus, maar voorzover ik zie niet van het leven van de rechtvaardige Christus *in ons*. Wordt dus onze gerechtigheid niet eenzijdig gelocalizeerd, om zo te zeggen, buiten de individuele gelovige? Verder is er de merkwaardige omschrijving van de uitwerkingen der rechtvaardiging, die worden samengevat als vergiffenis der zonden, „Einsetzung in das Recht der Kinder Gottes", „Einsetzung des Menschen in den Stand der Hoffnung und des Erben" (KÜNG p. 75v), drie sterk juridische categorieën. Drie nauw samenhangende aanwijzingen verdienen een iets uitvoeriger bespreking: BARTH's weigering om de persoonlijke rechtvaardiging van de afzonderlijke mens in een bepaald tijdsmoment te plaatsen, zijn opvatting over het „simul iustus et peccator", en zijn waardering van de goede werken.

De rechtvaardiging van alle mensen is in Christus geschied. Maar is ook ieders persoonlijke rechtvaardiging een historisch gebeuren? BARTH weigert, de persoonlijke rechtvaardiging te localizeren in het historisch verloop van ieders eigen leven: *„An welcher Stelle meiner* Vergangenheit würde ich diesen Strich eindeutig gezogen sehen?" [17]) Schriftuurteksten zoals 1 Cor. 6, 11, Gal. 3, 27, Rom. 6, 2v, Tit. 3, 5, die toch wel duidelijk naar het ogenblik van het doopsel verwijzen, worden nauwelijks aangeraakt, of zo verklaard, dat onze rechtvaardiging in Christus' dood en verrijzenis is geschied (IV/1 p. 354, 713).

Reeds een vroegere kritiek op BARTH verweet hem, dat hij geen ontisch verschil aannam tussen de gelovige en de ongelovige [18]). Ook nu blijft het enig verschil, dat de gelovigen „um ihr Sein in ihm (Christus) glaubend *wissen"* (KÜNG p. 89). Geloof als rechtvaardigend geloof heeft „nur kognitiven Charakter", al is dit kennen tegelijk „Anerkennen, Erkennen und Bekennen" (KÜNG p. 91). Wel zegt BARTH, dat in het geloof Christus' rechtvaardiging in de afzonderlijke persoon „Ereignis" wordt (IV/1 p. 839), dat daarin de „einzelne christliche Subjekte" worden geconstitueerd (p. 840), dat bijgevolg dit geloof „kreatorischen Charakter" heeft (p. 841); wel spreekt hij van „die Neuheit des Seins, die neue Schöpfung, die neue Geburt des Christen" (ibid.). Maar tenslotte wordt de inhoud hiervan beschreven als het *weten* („erkennend, anerkennend, bekennend") „dass Jesus Christus selber pro me ist" (p. 841). De Schriftwoorden over de wedergeboorte krijgen dan ook een minimalizerende verklaring (bijv. IV/1 p. 364). Bestaat er dus tussen gelovigen en ongelovigen eigenlijk iets meer dan een verschil in bewustzijn en een verschil in persoonlijk-bewuste situatie? Enkele malen wijst KÜNG op de neiging van BARTH tot een apokatastase als consequentie van diens eenzijdig en vrijwel uitsluitend beklemtonen van de rechtvaardiging

---

[17]) IV/1 p. 666, vgl. 667, 670; KÜNG p. 271.

[18]) C. J. DE VOGEL, *Newmans gedachten over de rechtvaardiging*, p. 273v

van allen in Christus (KÜNG p. 219, 224, 271). Maar blijkbaar hecht hij weinig belang aan dit aspect van BARTH's visie, die zo duidelijk strijdig schijnt met de veroordeling, die door de Schrift over de ongelovigen wordt uitgesproken.

Doch dit punt schijnt bij BARTH zeer belangrijk. Want verschillende hoofdstukken van zijn leer treffen hier samen : zijn beklemtoning van het goddelijk karakter der rechtvaardiging, waardoor hij geen reëel onderscheid tussen uitverkorenen en verlorenen kan aanwijzen, zonder te vervallen in CALVIJN's rigiede praedestinatie-leer ; zijn angst om aan enige menselijke daad, zelfs aan het geloof [19]), reële invloed op de rechtvaardiging toe te schrijven ; zijn afkeer van iedere „gratia infusa" [20]); en vooral zijn opvatting van het *„simul iustus et peccator"*.

De mens moet altijd blijven geloven. Maar de inhoud van dit geloof is blijvend „Deus qui iustificat impium", d.w.z. God die de zondaar veroordeelt en veroordelend gerechtspreekt. Dus moet de mens blijvend erkennen, een verdoemenswaardig zondaar te zijn. Anders is er geen ruimte voor dit geloof. Aldus ongeveer vatte VAN NIFTRIK de barthiaanse opvatting samen [21]). Ons aards gerechtig-zijn veronderstelt ons zondaar-zijn in volle hevigheid : want het is en blijft formeel rechtvaardiging van de zondaar (IV/1 p. 642). Hoewel dus BARTH reeds in het eerste deel van zijn Dogmatik in ander verband de mening had verworpen „als ob Menschen diesseits des Endes aller Dinge in einer a b s o l u t e n Krisis zu stehen in der Lage wären" (I/1 p. 243), blijft hij het geloof omschrijven als „getroste Verzweiflung" (IV/1 p. 693 ; KÜNG p. 80v).

Maar nu geeft hij ook een minder aanvechtbare vorm aan deze spanningseenheid van zonde en gerechtigheid. Hier op aarde is de gerechtvaardigde altijd de mens, die van de zonde naar de gerechtigheid schrijdt. De zonde is van deze levensbeweging de *terminus a quo*, de gerechtigheid de *terminus ad quem*. De zonde is in hem als de verleden tijd, de gerechtigheid als de toekomst. En omdat de mens zijn verleden en zijn toekomst is, daarom is hij zondaar en rechtvaardige inéén (IV/1 p. 639v; KÜNG p. 72v). Zonde en gerechtigheid zijn in het nù van de gerechtvaardigde even totaal en even reëel (IV/1 p. 643, 664v); ja de gerechtigheid is het meer werkelijke, omdat het positieve Ja van God de voorrang heeft boven zijn Neen tot de zonde (IV/1 p. 659). Helaas bekruipt ons twijfel, of BARTH de realiteit van dit rechtvaardig-zijn nu toch werkelijk genoeg ziet. Soms heeft hij goed uitgewogen formuleringen (IV/1 p. 606v; KÜNG p. 67), maar wie de bladzijden aandachtig leest, waarin hij dit *simul iustus et peccator* uitvoerig uitwerkt (IV/1 p. 663vv), wordt getroffen door een merkwaardig verschil in formulering. Hij zegt wel zonder voorbehoud, dat wij *nog* zondaars zijn, maar niet dat wij *reeds* rechtvaardigen zijn : dit zijn wij slechts „in der Gegenwart der

---

[19]) Ook het geloof is enkel de *„faktisch"* aan de rechtvaardiging beantwoordende daad van de mens : IV/1 p. 686, 693.

[20]) C. J. DE VOGEL, *Newmans gedachten ...*, p. 332.

[21]) VAN NIFTRIK, *Sola Fide*, 1940, p. 252-6.

Verheissung" (p. 664). Nooit zegt hij, dat wij *geen zondaars meer* zijn, maar telkens dat wij *nog geen rechtvaardigen* zijn [22]). Zijn dit onbewuste resten van de vroegere dialektiek, of weerspiegelt zich hier bewuste overtuiging? Eenzelfde vraag dringt zich op, als wij BARTH wel sterk horen beklemtonen, dat onze rechtvaardiging geen ervaringsfeit is, maar geloofsobject (IV/1 p. 613), maar dezelfde opmerking niet vernemen betreffende de zonde, hoewel toch volgens BARTH's christocentrisch beginsel ook de zonde enkel zichtbaar wordt in het licht van Christus, dus in het geloof [23]).

Onze twijfel aan de werkelijkheid der rechtvaardiging wordt nog versterkt, als wij het hoofdstuk lezen, dat BARTH wijdt aan „Das Lob der Werke" (IV/2 p. 660-676). Er zijn werkelijk goede werken, zelfs op zulk een profaan terrein als de politiek (p. 676). Dat moet volgens BARTH worden erkend. Immers als de heiliging het doel der rechtvaardiging is, en als de heiliging gelegen is in de goede werken, dan zou loochening van de goede werken de verzoening en de rechtvaardiging ijdel maken (p. 662). Maar waarin bestaat die goedheid van de werken? Daarin dat zij het goede Werk van God „bekunden" (p. 665v), dat de verwerkelijking is van Gods heilsplan. Maar dat onze werken het Werk Gods verkondigen, hangt niet af van een innerlijke gesteldheid dier werken als zodanig: het is Gods genade. Wanneer God een mens uitverkiest om zijn heilswerk te verkondigen, dan doen zijn werken dat, ook al zijn zij zondig. „Es k a n n auch ein sündiger Mensch mit seinem sündigen Werk — und Sünder sind ja alle Menschen, sündig alle ihre Werke! — das gute Werk Gottes bekunden und also *als Sünder und sündigend* ein gutes Werk tun" (IV/2 p. 666). „Dass es (het menselijke werk) dieser Bekundung fähig ist, daran vermag aber auch das nichts zu ändern, dass es das *sündige Werk* eines grossen oder kleinen Sünders ist" (p. 667). Ook hier dus bij BARTH de voortdurende weerstand om van *innerlijk* goede werken te spreken: ook onze beste werken zijn zonden (p. 664, 670), maar zij zijn goed omdat zij in dienst staan van Gods heilswerk en deze hun zondigheid vergeeft (p. 672). Dat is de consequentie van het barthiaanse *simul iustus et peccator*: „Weil der Mensch in jener Folge seiner Werke existiert, darum ist mit ihm selbst auch jedes seiner Werke im B e s o n d e r e n — als das Werk eines sündigen Menschen — der Rechtfertigung und also der Vergebung und so der auf alle Fälle unverdienten Anerkennung Gottes bedürftig" (p. 664).

Wanneer de Trentse Vaderen deze lof der werken en deze uitwerking van het *simul iustus et peccator* vernemen, dan zullen zij hun absolutie niet willen geven. Zij willen gaarne erkennen, dat ook de rechtvaardige een zondaar is, omdat hij een zondaar geweest is. Zij willen ook erkennen, dat dit

---

22) Een uitzondering, die door haar speurbare aarzeling de regel bevestigt: de gerechtigheid is „die Zukunft, in die wir . . . wohl auch mit mehr oder weniger sicheren Schritten hineingegangen sind" (IV/1 p. 667).

23) Wij kunnen niet ingaan op de verhouding tussen geloof en ervaring. BARTH schijnt hier slechts tegenstelling te zien, doch zou er ook geen gelovige ervaring zijn? Men denke aan de vruchten van de Geest (Gal. 5, 22v).

verleden zich nog uitwerkt in zijn leven als rechtvaardige : als begeerlijkheid is de macht van de vroegere zondigheid werkzaam als hang naar het kwaad, en maakt het onmogelijk met de „gewone" genade alle dagelijkse zonden te vermijden. Zij willen volmondig erkennen, dat wij iedere dag en ieder uur door Gods genade gered moeten worden van deze dreigend-nabije mogelijkheid ook van de grote zonde in onszelf. Zij willen dus erkennen, dat wij naar onze natuur ziende moeten zeggen de hel te verdienen — „nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum" (Dz 195), — maar zij zullen eraan toevoegen dat dit een abstracte beschouwing van de rechtvaardige is : want deze is werkelijk in Christus en Christus is in hem [24]). Zij zullen dus gaarne onderschrijven, wat BARTH hier als het wezenlijke beschouwt : geen „Ruhm seiner Leistung" (p. 667), geen goed werk dat niet Gods gave is (p. 671), en waarvoor wij dus God niet danken moeten. Maar de uitwerking die BARTH aan deze waarheden geeft, zullen zij afwijzen als een verkrachting van de Schrift. Nooit zullen zij erkennen, dat de goede werken, die het lidmaat van Christus uit kracht van Christus' Geest verricht, *per se* en ongeneselijk zondige werken zijn. „Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut (quod intolerabilius est) mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputat ad damnationem, Anathema Sit" (Dz 835).

* *
*

En toch ... Heeft KÜNG zich dan vergist in zijn weergave van BARTH's leer ? Deze zelf verklaart, dat KÜNG hem goed heeft verstaan. Aan de woorden van de *Kirchliche Dogmatik* gemeten, moet KÜNG's weergave als op wezenlijke punten eenzijdig en te rooskleurig worden beoordeeld. Maar als BARTH zelf die weergave voor juist verklaart, kan dit enkel betekenen, dat dit soort systematizaties voor BARTH niet wezenlijk is. *Wat* hij wil zeggen, al zegt hij het op een wijze die onaanvaardbaar, en al werkt hij het uit op een wijze die onschriftuurlijk is, zijn waarheden die ook de Katholieke Kerk leert. Alleen zo is te verklaren, dat BARTH zelf verzekert in KÜNGS uiteenzetting van het katholieke geloof (zoals gezegd, een onbetwistbaar katholieke uiteenzetting) zijn eigen leer terug te vinden. Misschien spreekt hij dus slechts op zulk een onaanvaardbare wijze, omdat hij zich niet kon bevrijden van zijn eigen protestant-dialektisch verleden, en omdat hij zich niet kon bevrijden van de angst voor een trents en rooms spookbeeld. Dat spook is in ieder geval ontmaskerd. Dank zij zijn geduldig en niet-polemisch georiënteerde schets van de leer van Trente is KÜNG erin geslaagd, de katholieke leer zo te schilderen, dat de vrees voor eigen-gerechtigheid en werkheiligheid is bezworen, en dat overtuigend blijkt, dat ook wij ons heil enkel in Christus zoeken en alle glorie aan God geven.

---

[24]) Zo LAYNEZ op het Concilie van Trente : „Quodsi sancti nonnumquam negant, se mereri gloriam, et asserunt, se mereri infernum, hoc est considerando seipsos secundum naturam suam ... Considerando autem seipsos, ut membra sunt Christi et participes gratiae Dei ... procul dubio sancti non negarunt merita" (Conc. Trid. V 619v).

Of heeft BARTH de katholieke uiteenzetting van KÜNG radicaal verkeerd verstaan? Het is vrijwel ondenkbaar. Misschien zal de toekomst het uitwijzen. Het zal BARTH wel niet meer gegeven zijn, de geweldige *Dogmatik* te herschrijven, maar misschien zullen de volgende delen, waarin o.a. de kerk en de sacramenten behandeld moeten worden, het bewijs leveren, dat BARTH de overwinning behaald heeft op het oude vooroordeel, als zou de innerlijke realiteit van onze vernieuwing en heiliging afbreuk doen aan de soevereiniteit van Gods genade.

Maastricht P. SMULDERS, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ergebnis, das Küng aus seinen Studien der zwei letzten Bände der *Kirchlichen Dogmatik* erzielt, ist für das ökumenische Gespräch höchst bedeutsam: es besteht kein wesentlicher Widerspruch zwischen barthscher und tridentinischer Rechtfertigungslehre. Ungleich wichtiger aber ist noch die Tatsache, dass Barth selber erklärt, in Küngs Wiedergabe der katholischen Lehre seine eigene Auffassung wiederzufinden. Denn auch wenn nicht jederman vorbehaltslos Küngs Erörterung beistimmen wird, so wird man nicht bestreiten können dass sie katholisch ist. — Ist aber die Übereinstimmung zwischen Trient und Barth so vollständig, wie Küng meint? Es wird hingewiesen auf mögliche Missverständnisse, die durch das Buch nicht restlos geklärt werden. Trient redet von der Rechtfertigung konkret und hat das *ganze* Taufgeschehen im Auge; Barth aber abstrakt: er nennt Rechtfertigung einen *Aspekt* des Heilswirkens. Unter „Heiligung" versteht Barth das Werk des Menschen als Antwort auf die Gnade, Trient aber Gottes Werk am Menschen das erst das Wirken des Menschen ermöglicht. Es sind dies vielleicht nur verschiedene Ausdrucksweisen. — Es scheint aber doch ein tiefer sachlicher Unterschied zu bestehen. Zwar spricht Barth vom neuen Sein des gerechtfertigten Menschen, aber verschiedene Gründe rufen beim Leser doch den Zweifel hervor, ob dies eine Wirklichkeit im Menschen selbst, oder nur seine neue Situation in Christus ist: Barths Ablehnung, die Rechtfertigung an bestimmter Stelle geschehen zu lassen, seine Auffassung des rein kognitiven Charakters des rechtfertigenden Glaubens, seine Deutung des *simul iustus et peccator*, und die merkwürdig extrinsezistische Auffassung der „Güte" der christlichen Werke. Hat Küng die barthsche Lehre in katholische Richtung umgebogen? — Dagegen spricht Barths Erklärung, Küng habe ihn richtig verstanden. Es gibt nur zwei mögliche Lösungen: entweder Barth hat Küngs Skizze der katholischen Lehre gründlich missverstanden, oder Küng hat richtig unterschieden zwischen dem eigentlichen Anliegen Barths und der Form seines theologischen Denkens.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

André PARROT, *Babylone et l'Ancien Testament*, (*Cahiers d'Archéologie biblique*, 8), Paris-Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1956, 14 x 21, 141 blz., 62 platen, ing. 450 Fr. frs.

De bekende Franse archaeoloog André Parrot, conservator aan het Louvre-museum en leider der opgravingen te Mari, biedt in dit rijk geïllustreerde boekje een overzicht, eerst over de archaeologische ontdekkingen op de plaats waar eens Babylon lag, en daarna over de OT-ische teksten die verband houden met of verklaard worden door babylonische gegevens. Men kan slechts bewondering hebben voor de nauwkeurige informatie en de duidelijkheid van deze uiteenzettingen.

Indien het aan de recensent toegelaten is enkele vragen te stellen, zou hij het volgende willen opmerken. Zou het niet goed zijn bij de vermelding van bepaalde „afbeeldingen van sacrale prostitutie" (23) er aan te herinneren, dat de hiërogamie vaak werd voltrokken door middel van standbeelden (en niet noodzakelijk door menselijke substituten van de vruchtbaarheidsgodin)? Het „grijpen van Marduk's hand" wijst toch op de eerste plaats op het ritueel gebaar, waardoor de koning de godenprocessie in gang zette door het standbeeld van de god bij de hand te nemen, en niet *per se* op een investituur, zoals Parrot meent (39 ; 57). Legt Is 46, 1 niet eerder de nadruk op de wegvoering der afgodsbeelden dan op het feit dat men ze als rechtstaande op de rug van draken afbeeldde (42)? Vers Is 46, 2 gebruikt immers de woorden „in ballingschap gaan". Moet er een onderscheid gemaakt worden tussen de feesten *zagmuk* en *akîtu* (42)? Mag men de versie van 2 Par niet aanvaarden, volgens welke Josias reeds vóór 622 een aanvang nam met zijn cultuszuivering (62)? Dat Josias in het Noordrijk zijn hervormingsplannen kon doorzetten, berust niet op een of andere politieke macht, doch uitsluitend op de religieuze eenheid van Juda met het Noorden (64). Kan de vermelding der drie of vier plagen in Ez 6, 11; 7, 15 ; 12, 16 ; 14, 15-19 niet eenvoudiger verklaard worden dan door een uitdrukkelijke litteraire ontlening aan het Gilgamesj-epos (110 ; cfr *VD* 26 (1948) 49-52)?

J. De Fraine

Gunnar ÖSTBORN, *Yahweh and Baal, Studies in the Book of Hosea and related Documents*, (*Lunds Universitets Årsskrift*, N.F. Avd. 1, Bd 51, Nr 6), Lund, C. W. K. Gleerup, 1956, 17 x 25, 107 blz., ing. Kr. 10.50.

Deze suggestieve studie poogt (vooral aan de hand van de profeet Osee) het onderscheid vast te leggen tussen het „Jahwisme" en het „Baälisme" in het OT. Uitgaande van het bekende feit dat er in Israël een spanning bestond tussen de kanaänietische Baal en de god der veroverende Israëlieten, onderzoekt S. achtereenvolgens een ganse rij goddelijke attributen ; zijn doel is aan te tonen dat Jahweh essentieel verschilt van Baal. Zo worden de volgende thema's onder de loupe genomen : Jahweh als God van de Exodus of van de historie ; Jahweh als redder, schepper, vader, koning, rechter ; Jahweh als ethische godheid, als kultusgodheid ; Jahweh als de God van kennis, harmonie, vruchtbaarheid ; Jahweh als gemaal ; Jahweh als God van liefde, eenheid, verbond ; Jahweh als de handelende God, als gehoor vorderend, als God van het woord. Stilaan wordt duidelijk dat Jahweh veel spiritualistischer is dan de Baäls (in het mv.), dat het in het Jahwisme vooral aankomt op persoonlijke betrekkingen tussen de godheid en haar vereerders.

Ongetwijfeld bevat deze studie zeer interessante en rake vaststellingen ; zo bv. dat de opinie niet kan gehandhaafd worden als zou Osee het koningschap radicaal verworpen hebben (55), dat de ideologie van de goddelijke koning vooral in verband met het Baälisme moet bestudeerd worden (56), dat de „Wet" heel wat materiaal bevat uit prae-mosaische tijden (62), dat in Os 2, 25 de bekende verbondsformule reeds vervat ligt (65 ; 73), dat het Jahwistische „heil" vooral de goddelijke goedgunstigheid (eerder dan de materiële gunsten) inhoudt (75).

Doch naast deze voortreffelijkheden zou de recensent een aantal typische euvels van de „moderne godsdienstgeschiedenis" (zoals ze in Zweden hedentendage beoefend wordt) willen blootleggen. Uit onbewezen of nauwelijks bewezen gelijkheid in de motieven worden

soms verregaande conclusies getrokken. Zo bv. op p. 8 wordt terecht gezegd dat Baal als „koning" werd verheerlijkt; vermits hetzelfde geldt van Jahweh, wordt uit het bestaan van een feest voor Baal-koning zonder meer geconcludeerd dat er in Israël een feest bestond voor Jahweh-koning. Uit de onzekere vertaling van *'él-ḥaj* als „El, the Living (god)" (waarom niet vertalen: „de levende God"? vgl. Is 9, 5 *'él-gibbôr*, „de sterke God"), wordt het bestaan geconcludeerd van een persoonlijke God *El* (11; 33; 77; ad Os 2, 1-2). De „kalveren" die Jeroboam I oprichtte, zijn zeker geen symbolen van Baäl; het gaat hoogstens om afbeeldingen van de troon der onzichtbare godheid Jahweh (tegen 15; 23; 34); over het algemeen onderscheidt S. niet genoeg de verering van een andere godheid Baal (naast Jahweh) en „baälistische" trekken in de eredienst van Jahweh. Uit de hifil-vorm van het werkwoord *mlk* (Os 8, 4) kan men niet halen dat daar „Baal de koning" bedoeld wordt (23); evenmin als de *sārim* van Os 3, 4; 7, 3; 13, 10 op ondergeschikte goden uit het pantheon kunnen wijzen (34; 56), want er staat nergens te lezen „Melek en zijn prinsen", zoals S. beweert (63) of „Melek van de sarim" (103). Omdat Os 13, 15 „de stormwind van Jahweh" uit het O. doet komen, is daarom nog niet bewezen dat Jahweh als „woestijngod" opgevat wordt (36). Interessant maar onbewezen zijn een aantal etymologieën: *Jahweh* wordt in verband gebracht met het arab. *hawā*, „vellen", en verklaard als „de God die de vijanden neervelt" (13). Het woord voor scheppen *bārā'* zou verband houden met het akkad. *barū*, reciteren; en *berit* zou „schepping" betekenen (door het woord) (112). Sommige verwijzingen zijn verkeerd; op p. 28 n. 3 wordt verwezen naar Hvidberg, op. cit., doch dit werk wordt nergens vroeger aangehaald. Op p. 32 heeft Os 1, 7 niets te maken met de suprematie van El boven Jahweh; evenmin spreekt Os 4, 5 over een proces tegen Israël als moeder (58). Meerdere drukfouten (spellingsfouten) zijn in het werk ingeslopen.

J. De Fraine

W. K. Grossouw, *De Zoon des Mensen, de bijbelse grondslag van het christelijk humanisme*, rede uitgesproken bij de viering van de 34ste Dies Natalis der R.K. Universiteit te Nijmegen op Donderdag 17 Oktober 1957 door de Rector Magnificus, Nijmegen, Dekker en van de Vegt, 1957, 16 x 24, 20 blz., f 1.25.

Een beknopt maar stimulerend overzicht van de betekenis van de Mensenzoon-titel in het NT en de christologische opvattingen die er mee samenhangen, tegen de achtergrond van het boek Daniël en andere Joods-apocalyptische geschriften. Zeer opportuun wordt gewezen op het eschatologische perspectief van de bijbelse christologie. Deze rede zal theologen en ontwikkelde leken ten zeerste interesseren.

P. A.

Karl Hermann Schelke, *Jüngerschaft und Apostelamt, Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg, Herder, 1957, 12.5 x 19.5, 137 blz., geb. DM 7.20.

In zes hoofdstukken wordt bijbel-theologisch gehandeld over roeping en apostolaat, zielzorg, predicatie, cultus, priesterschap en apostolische opvolging. Het zal voor velen verrassend zijn te merken wat de Bijbel, en dan vooral het N.T., ons te zeggen heeft over de „roeping" als unilateraal komend van God en verplichtend tot een „volgen" van Christus (dat bij Sint Paulus wordt tot een „leven in" en een „medewerken met" Christus), over het priesterambt als een „dienst" en terzelfdertijd als een leiderstaak, over het algemeen priesterschap van de Kerk als een bemiddeling tussen God en de wereld, over de heilswaarde van Gods Woord en zijn prediking. Ook krijgen we inzicht in het leven van de eerste christenheid, o.m. aangaande inrichting van het catechumenaat, ordening en verloop van de cultusdienst, bedienaar van de Eucharistie.

Zonder dat er in de tekst uitdrukkelijk naar verwezen wordt zullen de priesters, die het werkje lezen, onmiddellijke toepassingen maken voor hun actueel apostolaat. Voor een niet-katholieke lezer zal de lezing duidelijk maken dat veel van wat hij geneigd is voor specifiek „protestants" erfgoed te houden, in zijn positieve aspecten ook in de katholieke Kerk volkomen wordt gevaloriseerd. — Eén opmerking: graag hadden wij het opdragen van het eucharistisch offer (met nadruk op „offer") als essentieel kenmerk van het nieuwtestamentisch bemiddelend priesterschap meer beklemtoond gezien.

J. Van Torre

HISTORISCHE THEOLOGIE

Philon d'Alexandrie, *La migration d'Abraham*, Introduction, texte critique, traduction et notes par René Cadou, (*Sources chrétiennes*, 47), Paris, Editions du Cerf, 1957, 13 x 20, 89 blz.

Men heeft Philo wel eens een Kerkvader 'avant-la-lettre" genoemd. Het is dan ook verheugend dat de *Sources Chrétiennes* hem een plaats hebben ingeruimd in hun „Série annexe", met zijn belangrijk en bevreemdend *De Migratione*, al of niet : *Abrahae*. Dit ethisch, metaphysisch en mystisch traktaatje is misschien de ontwikkeling van een episode uit het wijdse fresco van zijn *Vita Moysis*. Het staat, gelijk heel het oeuvre van Philo, op een snijpunt van hellenisme (thema van de wereldvlucht als voorwaarde tot het schouwend leven) en van hebraïsme (thema van het heentrekken in geloof op Gods woord). Het is schatplichtig aan heel de Griekse filosofische traditie, anticipeert zelfs sommige neoplatoonse klanken, en tevens is het geschreven in de geest van de Targum-parafraze op de Schrift. Het oefende invloed uit op de patristische traditie en zeer bepaaldelijk op de *Vita Moysis* van Gregorius van Nyssa. Voor de collatie heeft R. Cadou belangrijke tekstgetuigen benut die door Cohn-Wendland veronachtzaamd werden ten gunste van humanistische verbeteringen of van de konjekturen van Mangey. De inleiding is kort gehouden, zakelijk zeer rijk, maar doet, gelijk ook de gedrongen vertaling, soms al even esoterisch aan als Philo zelf.

R. Leys

TERTULLIEN, *Traité de la Prescription contre les hérétiques*, Introduction, Texte critique, et notes de R. F. REFOULÉ O.P., Traduction de P. DE LABRIOLLE (*Sources Chrétiennes*, Collection dirigée par H. DE LUBAC S.J. et J. DANIÉLOU S.J., 46), Paris, Editions du Cerf, 1957, 13 x 20.5, 165 blz.

Deze uitgave is welkom, althans in het Franse taalgebied: het Nederlandse heeft zijn eigen gezaghebbende vertalingen van en studies over Tertullianus (Mohrmann, Waszink). De tekst is die welke P. Refoulé voor het *Corpus Christianorum* vervaardigde: hoe verdienstelijk ook, hij kan, wegens de defecte toestand der handschriften waarover we tot nog toe beschikken, niet definitief heten. De vertaling is die van P. de Labriolle, destijds verschenen in de Collectie van Hemmer en Lejay en sinds lang uitgeput. Zij werd hier en daar geretoucheerd waar meer trouw gewenst bleek aan de overigens bijna onvertaalbare gedrongenheid van Tertullianus' Latijn, of waar zulks vereist was ingevolge de talrijke recente studies over zijn taal en stijl. Bijzonder verdienstelijk is de uitvoerige en toch bondig gehouden Inleiding die vooral aanleunt bij J. STIRNIMANN's *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, Freiburg, 1949. Op klare en nauwkeurige wijze wordt het *argumentum praescriptionis* in het Romeins recht uiteengezet en, met vermelding van de vele uiteenlopende interpretaties daaromtrent, de transpositie ervan door Tertullianus op theologisch en apologetisch gebied. Verder worden de begrippen *traditio, tradere* toegelicht alsook *regula fidei*, de verhouding tussen Schrift en Traditie, de overeenkomst tussen Irenaeus en Tertullianus, en tenslotte het eerder beperkt nawerken van Tertullianus' meesterwerk.

R. Leys

St. CYPRIAN, *The Lapsed, The Unity of the Catholic Church*, translated and annotated by M. BÉVENOT S.J. (*Ancient Christian Writers*, 25), Westminster (Ma)-London, Newman Press-Longmans, Green and Co, 1957, 14 x 22, 133 blz., 21/.

Juist twintig jaar geleden publiceerde Bévenot zijn opmerkelijke studie over de tekst van het fameuze vierde hoofdstuk van Cypriaans *De Unitate Ecclesiae Catholicae*. Nu hij ons een vertaling van dit werkje tesamen met *De Lapsis* biedt, blijkt hoe intens hij zich met zijn auteur heeft beziggehouden. Zelden heb ik een vertaling gelezen, zo sierlijk en zo genuanceerd. Ook de inleiding en de noten getuigen van grote vertrouwdheid met al wat door en over Cypriaan geschreven is. Voortreffelijk is bijvoorbeeld zijn uiteenzetting van de betekenis van *unitas* in de titel en het verloop van het werkje (blz. 74 v), en in weinige woorden heeft hij Cypriaans houding tegenover Rome zeer goed geschetst: de heftigheid van zijn reactie tegen Stephanus kwam hieruit voort „that he was nonplussed. He had always taken for granted that Carthage and Rome would see eye to eye on any matter of importance: he now found himself in disagreement with Rome...... His theory had, in fact, broken down" (blz. 7). Ook zijn verklaring van het *in solidum* (blz. 107), *primatum* (blz. 103) verdienen te worden opgemerkt.

P. Smulders

Johannes BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg i.Br., Herder, 1955, 15.5 x 23.5, XXVIII + 351 blz., ing. DM 21.—.

In de laatste decennia werd de theologische beschouwing van de sacramentenleer in het algemeen, en van de Eucharistie in het bijzonder, grotendeels beheerst, zo al niet eenzijdig overheerst, door de vraag omtrent de mysteriumwaarde, de *Mysteriumgegenwart*. De studies

en discussies over deze zelf lieten telkens de behoefte aanvoelen aan een degelijk verantwoord onderzoek naar de dogmatische en theologische inzichten der eerste Kerk en Kerkvaders in dit verband. Het breed opgezette werk van Betz schakelt zich helemaal in dit tweevoudig perspectief in, en wenst dan ook een leemte aan te vullen. Speciaal dit eerste deel beantwoordt zeer concreet aan de huidige theologische probleemstelling en verdient, als „Beitrag zu diesem schwierigen Gegenstand" (p. xxv) terecht onze belangstelling. Terwijl de *Realpräsenz* (voorwerp van het tweede deel) het traditionele dogma der substantiële tegenwoordigheid van Christus onder de gedaanten moet behandelen, beduidt S. met de hier beschouwde *Aktualpräsenz* dat „im Abendmahl der Kirche eine tätige Gegenwart der Person des unsichtbaren, weil in pneumatischer Existenzweise wesenden Christus, vor(liegt)", en wel zo: „Im jetzigen Handeln Christi kommt sein historisches Heilshandeln zum Vorschein. Wir können daher sagen: das Abendmahl ist die Gegenwart des vergangenen Heilstuns Christi" (p. xxiii-xxiv).

De basis waarop de patristische inzichten berusten, is het gegeven der traditie (paradosis) omtrent de Eucharistie. Daarom wordt het eerste hoofdsuk gewijd aan de overlevering der oergemeente, m.n. omtrent de instelling en de eerste liturgische viering, zoals dit vastgelegd werd in de geschriften van het NT. Vele gegevens zijn kostbare inzichten, terwijl andere toch weer een kritische proef zullen moeten doorstaan. Uit het liturgisch karakter en kader wil S. teruggaan naar de historische feitelijkheid van Jezus' doen en woord op het laatste Avondmaal. — Het tweede hfdst. verduidelijkt de patristische opvatting omtrent de in het Misoffer aanwezige en handelende Christus, in zijn hoedanigheid van Kurios en Hogepriester: Die Aktualpräsenz der Person Christi als des Kyrios und Hohenpriesters beim Abendmahl. Het karakter van maaltijd wordt ontleed, en wellicht te sterk onderlijnd in zijn eschatologisch perspectief (p. 70 s). De exegese van de Hebreërbrief is hier belangrijk bewijsmateriaal, terwijl aangetoond wordt hoe de strijd rond Arius een *Unausgeglichenheit* in de voorstelling en de liturgische uitdrukking van Christus' hogepriesterlijke functie naliet. S. lijkt ons niet diep noch onbevooroordeeld de mogelijkheid ener actuele offerhandeling van de hemelse hogepriester of de draagwijdte van het *interpellat pro nobis* onderzocht te hebben, om tenslotte alleen de persoonsaanwezigheid te beklemtonen, zoals uit de samenvatting blijkt: „Allein die Mysterienlehre begnügt sich nicht damit, die pneumatisch-dynamische Gegenwart der Person Jesu beim Kultgeschehen zu behaupten, sie betont sehr nachhaltig die Gegenwart auch der vergangenen Heilstat" (p. 139). Met deze scherpe tegenstelling is de eigenlijke synthese wellicht reeds onmogelijk geworden.

Het derde hfdst. (het zwaartepunt der studie) onderzoekt „Die kommemorative Aktualpräsenz des historischen Heilswerkes Jesu im eucharistischen Geschehen". Hoe kan nl. de eenmaal gestelde verleden heilsdaad van Christus nu actief inwerken op de gelovige doorheen de eucharistische symbolen? S. concludeert dat in de patristiek inderdaad deze voorstelling gehuldigd wordt. Immers de historische heilsdaad Christi krijgt in de Eucharistie een commemoratieve d.i. relatieve, symbolische, intentionele tegenwoordigheidswijze (doordat het eucharistisch handelen totaal op het verleden gericht is). Hierdoor wordt een absolute, substantiële aanwezigheid afgewezen (contra Casel). Hoe rijk dit hfdst. moge zijn, wij zien nergens een historische of theologische verklaring, hoe door de objectieve anamnese de historische heilsdaad als zodanig tegenwoordig wordt gesteld. — Het vierde hfdst. bewijst hoe de Vaders in deze „mysterische" tegenwoordigstelling van Christus' heilsdaden ook en speciaal de Menswording betrekken. O.i. wordt hier aan dit concrete voorbeeld duidelijk hoe de algemene theorie te vaag blijft, speciaal omtrent de juiste inhoud van de anamnese, in zover deze de kerk of de gelovige in wezenlijk contact brengt met het mysterie van Christus.

We kunnen samenvattend zeggen dat deze studie een zeer grote documentatie bevat, maar niet voldoende de theologische begrippen waarmee de Vaders hun geloof tot uitdrukking brachten en verkondigden, heeft afgewogen naar hun dogmatische inhoud en draagwijdte. Over het woord heen moet men kunnen doordringen tot de begrippen en de zaakinhoud. Deze confrontatie tussen de oude leer en de nieuwe mysterie-theorieën zal daarom ongetwijfeld haar onbetwistbaar nut hebben, door de theologen te dwingen tot scherpere begripsuitdrukking.

A. Ampe

Saint Augustin, *La Trinité, Oeuvres de Saint Augustin,* 2me Série, *Dieu et son oeuvre,* nn. 15-16, Première partie: *Le mystère,* Deuxième partie: *Les images,* Introduction par E. Hendrikx O.E.S.A., Traduction par M. Mellet et Th. Camelot, P. Agaësse et J. Moingt, Brugge, Desclée De Brouwer, 1955, 11 x 17.5, 613 en 707 blz., geb. 240 B.frs. per deel.

Iedereen kent deze waardevolle uitgave van de werken van Augustinus met Franse vertaling en commentaar. Deze twee deeltjes bevatten het meest boeiende speculatieve werk

van de Vader van de Westerse theologie. Daar de vertalers en commentatoren er zorg voor dragen hun uitgave, en de verschillende verklarende nota's te verrijken met een zeer goed gekozen bibliografie, behoeven wij niet meer te bewijzen dat wij hier staan voor een zeer handig en nuttig werkinstrument in de studie van Augustinus en de Triniteitsleer. — De inleiding van E. Hendrikx heeft ons wel ontgoocheld. Men krijgt werkelijk de indruk bij het lezen van zijn beschouwingen over en rond Augustinus' werk, dat alleen de Westerse Scholastiek eigenlijk een rijpe studie heeft kunnen voorleggen over dit centrale mysterie van de Christenheid. Het overige rekent hij expliciet of impliciet tot onrijpe en schetsmatige pogingen en voorbereidingen.

Wat de commentatoren van het tweede deel betreft, willen wij hun methode even onderlijnen : korte inleidende nota's over meer algemene problemen, als trinitarische theologie en mystiek, ofwel ook, wat nog belangrijker is : korte omschrijving van de voornaamste augustijnse noties, als de „conversio", de „imago", de „anima", „animus", „mens" en „spiritus", de „intentio" en „extensio", enz. Tevens wordt voortdurend gewezen op de structuur van het gehele opus en elk deel weer teruggeplaatst in zijn contekst. Als studiemateriaal en werkinstrument moet deze uitgave zeker worden aanbevolen.

P. van Doornik

Robert H. McGlynn, *The Incarnation in the sermons of Saint Peter Chrysologus* (*Pont. Fac. Theol. S. Mariae ad Lacum Diss. ad Lauream* 25), Mundelein (Ill.), St. Mary on the Lake Seminary, 1956, 15 x 23, 150 blz.

Petrus, in de eerste helft van de vijfde eeuw bisschop van Ravenna, was een persoonlijkheid van belang. Niet alleen werd zijn preekstijl bewonderd, maar hij stond in briefwisseling met een figuur als Eutyches. Daarom loonde het de moeite, zijn opvattingen over de Menswording na te speuren. Voor een begrip van de dogmageschiedenis in de vijfde eeuw is het immers nuttig, niet enkel de gedachten te kennen van de grote figuren als Augustinus of Leo, maar ook die van bisschoppen van het tweede plan. Het resultaat geeft McGlynn weer in hoofdsukken over het mysterieus karakter en het doel van de Menswording, over de Persoon van de Godmens, over de Moeder Gods en over het Mystieke Lichaam van Christus. Dit resultaat stelt teleur : onder een hoogst gekunstelde vorm, die aan Hilarius herinnert, biedt Petrus enkel de meest elementaire gedachten. Van deze armoede van zijn held kan men de auteur geen verwijt maken. Wel van zijn verzuim om de kritische uitgave van Petrus' brief te gebruiken, en om zich in de vraag naar de authenticiteit van de preken te verdiepen. Hij schijnt noch de *Clavis Patrum Latinorum* van Dom Dekkers, noch het artikel van Dom Olivar (*Sacris Erudiri* 6, 1954, 327-342) te kennen. De Latijnse citaten wemelen soms van storende drukfouten, en soms heeft de schrijver de zin van een passage niet begrepen (bv. blz. 78 n. 9). Gewoonlijk zijn de disserties van St. Mary's zorgvuldiger bewerkt.

P. Smulders

Léon le Grand, *Sermons*, Tome II, Traduction et notes de Dom René Dolle, moine de Clervaux, (*Sources Chrétiennes*, 49), Paris, Editions du Cerf, 1957, 13 x 20, 178 blz.

Dit tweede deel van Leo's *Sermones* behelst de zes *sermones* over de aalmoes en de twaalf voor de Vasten. Een eerste deel (Kerstmis, Epiphanie) is verschenen in 1949. Een derde staat nog te wachten (Passietijd tot Pinksteren). De vertaler is in dit deel dichter bij de tekst gebleven dan in het eerste, waaromtrent men hem verweten had „de substituer une éloquence à une autre éloquence". Zijn Franse tekst is tevens leesbaar en trouw.

R. Leys

J. Galot S.J., *La Nature du Caractère Sacramental, Etude de Théologie Médiévale*, (*Museum Lessianum*, Sect. théol., n° 52), Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 15.5 x 23.5, 240 blz., ing. 175 B.frs.

Sommige theologen spreken met een vrij oppervlakkige vanzelfsprekendheid over de vaste lijnen in de traditie van het sacramenteel merkteken. Een ernstige studie van dit nieuwe werk over deze moeilijke vraag in de sacramentele theologie zal meteen de waarheid belichten van het oordeel van Solisius op het Concilie van Trente : „Omnes theologi characterem confitentur, sed discordant quid sit et in quo sit."

De bouw van het werk is zeer doorzichtig. Eerst een vluchtig overzicht van de eerste verre aanduidingen in de Schrift, de leer van de „sphragis" bij de Vaders, de eigen bijdrage van Augustinus, en het eerste opkomen van een theologie van het merkteken rond het einde van de XIIde eeuw. Dan volgen de twee centrale delen van het werk : een uitvoerig onder-

zoek van het dossier vanaf Willem van Auxerre tot de eerste werken van Albertus de Grote eerst, en dan de grootse uitwerking van deze theologie door Albertus, Bonaventura en Thomas. Een laatste hoofdstuk toont aan hoe deze theologie nadien haast stelselmatig werd afgebroken in de mystiek-spiritualistische richting van Pierre Olieu, en door Scotus, Durandus, Occam en Gabriel Biel, die de vroegere argumenten verwerpen en weigerig blijken tegenover elke positieve systematisatie. Het dekretale „Maiores" van Innocentius III zal hen weerhouden te besluiten tot een volledige negatie. Durandus neemt trouwens zijn toevlucht tot een „relatio rationis", wat werkelijk het minimum mag genoemd worden. Zo zal Trente alleen maar kunnen besluiten tot de bepaling van het bestaan van het merkteken, en op het laatste ogenblik nog de formulering van de canon: *„ratione cujus* ea iterari non possunt" wijzigen tot *„unde* ea iterari....". Meteen wordt de band tussen het merkteken en het feit dat het Sacrament geen tweede maal toegediend mag worden, losser gesteld, en van een „de iure" herleid tot een „de facto". Dit natuurlijk als het minimum gegeven dat onder de conciliaire definitie moet vallen.

De aandacht van dit onderzoek valt aldus allermeest op de tijdspanne die ligt tussen 1215 en het einde van de XIIIde eeuw. Daarom heeft het werk ons vooral geïnteresseerd vanuit een ander standpunt: de eigen scholastische methodiek, zoals deze werd bepaald door het invoeren van het Aristotelisme. Elke theoloog stelt immers de vraag, bij welke kategorie hij het merkteken moet onderbrengen. Is het de „qualitas", en dan de „habitus" of de „dispositio", de „potentia", de „passio", de „figura"? Is het de relatie, en dan een zuiver relatief gegeven of een absoluut fundament voor een relatie, enz.? Hierin worden zij geleid door de „auctoritates", in casu vooral een verkeerd begrepen tekst van Dionysius, een typerende tekst van Johannes Damascenus, en de uitspraken van Augustinus. Het is typisch voor de werkelijk theologische werkwijze van Thomas, dat hij verder zoekt naar een schriftuurlijk fundament, en zijn Patristische gegevens, vooral de tekst van de zo geachte Dionysius, kritisch verwerkt. Deze en dergelijke studies, als die van Z. ALSZEGHY over de Commentaren van de Scholastiek op de genade-teksten van Paulus, *Nova Creatura,* Roma, 1956, *(Bijdragen,* 18 (1957) 310-312) stellen ons in staat ook een kritische studie op te stellen over de theologische methodiek als zodanig, de eigen voordelen en beperkingen van de verschillende vormen van theologiseren, die wij in de Kerk ontmoeten. In deze zin hadden wij gewenst, dat P. Galot meer afstand zou genomen hebben tegenover zijn eigen arbeid. Hij had meer nadruk kunnen leggen op de werkelijke elementen die bij de Traditie thuishoren. Wij zouden immers graag ook een theologisch oordeel hebben op het einde van zijn werk, en niet louter een historisch-positief summarium, al merkt men wel de richting waarvoor hij zelf een voorkeur heeft. Hij kon ook, al behoorde dit niet strikt tot de taak die hij zich had opgelegd, kritisch wijzen, als J. Auer, Z. Alszeghy, en W. Dettloff het hebben gedaan voor de genade, op de eigen kenmerken van de scholastieke methode in hare bloei en haar eerste verval.

P. Fransen

Burkhard NEUNHEUSER O.S.B., *Taufe und Firmung* (*Handbuch der Dogmengeschichte* herausg. v. M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeyer, IV, 2), Freiburg, Herder, 1956, 18 x 26, 110 blz., DM 15.— (Subskriptionspreis DM 12.80).

In 1952 verscheen de eerste aflevering van deze groots opgezette Dogmageschiedenis, de bekroning van Poschmann's levenswerk over de geschiedenis van de Biecht (zie *Bijdr.* 13 (1952) 71-75). De uitgever verontschuldigt zich over de enorme vertraging, waarmede de tweede aflevering verschijnt, en belooft beterschap. De schrijver van deze geschiedenis van doopsel en vormsel heeft zich vroeger een goed kenner getoond van het oudchristelijke doopritueel. Aan de liturgische bronnen wordt dan ook in deze geschiedenis de aandacht besteed die zij verdienen. Hij heeft ook bekendheid verworven als volgeling van Casel's mysterie-theologie, maar gelukkig brengt hij die opvattingen hier slechts op zeer gereserveerde wijze ter sprake, zodat de geschiedenis niet in een pleidooi voor Casel ontaardt. In grote lijnen is de opbouw van het werk chronologisch: Schrift, tweede en derde eeuw (men mist hier Irenaeus en Methodius), de benaming mystêrion en sacramentum (N. veronderstelt te gemakkelijk Griekse oorsprong), de strijd om de ketterdoop, de leer van de Latijnse en Griekse Vaders van de vierde en vijfde eeuw (degelijke weergave van Augustinus). Daarna wordt de Hoogscholastiek nog vrij uitvoerig behandeld, de laat-patristische en vroeg-scholastieke periode echter en de moderne tijd zeer beknopt.

De ontwikkeling van de oudkerkelijke dooptheologie is merkwaardig: in de tweede en derde eeuw klinkt vrijwel uitsluitend het motief van zondenvergeving en wedergeboorte, pas in de vierde eeuw valt het licht weer op de paulijnse leer van deelname aan Christus' dood en verrijzenis (hier had ook Augustinus geciteerd kunnen worden). Ook de verhouding tussen doopsel en vormsel vertoont merkwaardige schommelingen. Nieuwe perspectieven

opent deze geschiedenis niet, maar zij biedt een goed overzicht van het klassieke materiaal. De langzame opkomst van causale categorieën wordt discreet aangestipt, maar had systematischer onderzoek verdiend. Ook zou de weergave van de Schriftleer hebben gewonnen met een positiever waardering van de Joodse doopgebruiken (het boek van Thomas wordt niet vermeld, evenmin als de gegevens van Qumran). Een merkwaardige leemte is misschien het gevolg van de afbakening van de stof tussen verschillende medewerkers: over het doopsel als intrede in de Kerk wordt nauwelijks gerept, hoewel dit toch ongetwijfeld een zwaarwegend aspect van de doop-belevenis was, en ook de theologische ontwikkeling beinvloedde. Misschien zal dit aspect tot zijn recht komen in het eerste deel van deze band, dat behalve de algemene sacramentenleer toch ook wel de Kerk-leer zal omvatten.

P. Smulders

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

H. BRINK O.P., *Theologisch Woordenboek*, 9de aflevering, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1957, 17.5 x 25, 3351 tot 3766 kol., 175 B.frs. per aflevering, geb. 700 B.frs. per deel.

Met deze aflevering vangt het derde en laatste deel aan van deze uitgave, die reeds herhaalde malen werd besproken in dit tijdschrift. De trefwoorden lopen van *Moraaltheologie* tot *Patristiek*. Wij wijzen op enkele verdienstelijke artikelen. *Mystiek* (helder, overzichtelijk en gezond; kon scherper onderscheiden tussen de verschillende methodes om de mystiek te bestuderen, b.v. tussen psychologische en fenomenologische beschrijving); *Natuur* (duidelijk en modern; niet genoeg geunifieerd met *Natuurstaten*); *Nederlandse Spiritualiteit* (open en ruim overzicht; soms wat te dithyrambische toon); *Newman* (uitstekende bibliografie en degelijk overzicht van de Newmankenner, J. H. WALGRAVE O.P.); *Obex* (gelukkige verrijking op de gewone handboekenleer, door H. SCHILLEBEECKX O.P.); *W. Ockham* (ruime bibliografie en goed overzicht); Ockhamisme (gelukkige correctie op thesis van L. BOUYER e.a., als zou de Reformatie voornamelijk zijn te wijten aan het Nominalisme); *Oecumenische Beweging* van Prof. Dr. W. H. VAN DE POL; *H. Oliesel* (van Prof. Dr. M. FRAEYMAN, uit het Groot Seminarie van Gent: sober en tevens rijk historisch overzicht; gezonde dogmatische inhoud met enkele goede voorstellen van liturgische hervorming); *Onanie, Onvruchtbaarmaking* (heldere en bondige leer van de Kerk, met wijze pastorale besluiten); *Onfeilbaarheid* (zeer gelukkige vergelijking met het „opus operatum" bij een begrip, dat nog zo dikwijls verkeerd wordt begrepen, en niet alleen door andersdenkenden); *Patristiek* (goed overzicht, met bibliografie). Wij vonden de *Oosterse Theologie* wat arm. Bij de eerste belangrijke werken *De Iure et Iustitia* mocht voorzeker de Nederlander L. Lessius niet wegvallen. Bij de *Devotie tot de Naam Jesus* lezen wij niets over de rijke en eigen devotie tot de Naam Jesus in het Oosten, zoals deze wordt uiteengezet in *La prière de Jésus*, par un Moine de l'Eglise d'Occident, Chèvetogne, 1951. Wij hadden graag meer vernomen over Reinhold Niebuhr, die tamelijk bekend is geraakt in Europa, en waarvan verscheidene werken zelfs in vertaling voorliggen. Een korte vermelding van zijn broeder, Dr. Richard Niebuhr, professor in de theologie aan de Yale University, zou nuttig geweest zijn om elke verwarring te voorkomen. Dit is immers een der bijzonderste diensten, die een Woordenboek als naslagwerk bewijzen kan.

P. Fransen

Lexicon der Marienkunde, herausgegeben von K. ALGERMISSEN, L. BÖER, C. FECKES, J. TYCIAK, afl. 1 (Aachen - Anath), Regensburg, Pustet, 1957, 19 x 27, 96 blz., DM 9.50.

Voor ons ligt de eerste aflevering van een Maria-lexicon dat volgens plan uit 25 afleveringen telkens van 96 blz. met twee kolommen per bladzijde, zal bestaan. Uiteindelijk zal het drie banden bevatten. Een staf van bekende deskundigen heeft zijn medewerking toegezegd, o.a. C. FECKES voor dogmatiek, O. STEGMUELLER voor geschiedenis van het dogma, K. ALGERMISSEN voor niet katholieke godsdiensten, J. MICHL voor exegese, H. TUECHLE voor kerkgeschiedenis, J. TYCIAK voor liturgie, T. SOIRON voor Mariaverering, E. SCHUERER-V. WITZLEBEN voor kunstgeschiedenis.

In haar geheel maakt deze eerste aflevering zeker een gunstige indruk. Bijzonder voldoen de plaatselijke en historische gegevens. Zo lijken me de Mariologische beschrijvingen onder de trefwoorden Albertus Magnus, Alfonsus de Liguori, Ambrosius, Afrika en Altaar zeer goed geslaagd. Toch krijgt men bij lezing onwillekeurig de indruk van enig gebrek aan universaliteit, van een te exclusieve Duitse aangelegenheid. Zo mist men in de vrij omvangrijke literatuuropgave de *Etudes Mariales*, de *Mariale Dagen* van Tongerlo, namen als

Al. Janssens en Friethoff. En niemand zal de mariale publicaties elders van de laatste decennia met recht voor minderwaardig houden. Mogen de volgende afleveringen dit tekort aanvullen, zodat geen reserve meer onze spontane lof behoeft te matigen.

P. Ploumen

Verdraagzaamheid (*Mens en Medemens*), Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1957, 13 x 21, 96 blz., f 2.90.

Dit bandje bevat acht inleidingen voor het discussie-weekend over de katholieke verdraagzaamheid, dat door de Amsterdamse katholieke studenten werd georganiseerd. Van niet-katholieke kant spreken C. MÖNNICH, H. BONGER, H. OLDEWELT en I. KISCH, van katholieke A. LÉONARD, P. WINKELMAN, B. BARENDSE en F. TELLEGEN. Het meest oorspronkelijk is het opstel van Barendse, dat dieper dan gewoonlijk doordringt in de phaenomenologie der verdraagzaamheid. Mönnichs' bijdrage boeit bijzonder door de vernuftige vorm, die de auteur gelegenheid biedt zijn gevoelen uit te drukken zonder zich te binden. Kisch gaat dieper op de zaak in, maar zijn omschrijving der onverdraagzaamheid („Intolerantie is .... de reactie tegen een afwijkende overtuiging" : blz. 75 n. 1) is onbruikbaar ruim. Een nieuw geluid uit deze hoek is zijn beginstelling, dat het tussen Katholieken en Humanisten niet gaat om onverdraagzaamheid en verdraagzaamheid, maar om onverdraagzaamheid in meerdere of mindere graad (blz. 74). Eigenlijk wordt daarmede zijn gehele betoog, dat de Katholieken principiëel meer onverdraagzaam zijn, zinloos. Want als het altijd om meer of minder gaat, is misschien minder verdraagzaamheid helemaal niet gewenst. Het is jammer, dat hij behalve naar de Syllabus van 1864 en de veroordeling van het Modernisme in 1907, twee documenten die sterk door de problematiek van hun tijd werden gekleurd, ook niet heeft verwezen naar de toespraak van Pius XII van 6 december 1953. Dan had hij gemerkt, dat ook de voorzin van het argument, waarin hij de katholieke opvatting samenvat, niet zonder meer als de katholieke leer mag worden beschouwd.

Het boekje levert een schoolvoorbeeld van de gangbare opvatting der Katholieken, dat de verdraagzaamheid van de buitenkerkelijken berust op indifferentisme. Niet langer, zoals Kisch protesteert, op de ouderwetse liberale stelling, dat de wereldbeschouwing van geen belang zou zijn voor het openbare leven (dat wordt door de jongste geschiedenis voldoende weerlegd), maar op de stelling, dat de objectieve *waarheid* van de verschillende levensbeschouwingen irrelevant is. Immers de aanval op de onverdraagzaamheid van de Katholieke Kerk richt zich bij Mönnichs, Oldewelt en Kisch tegen haar aanspraak de objectieve en algemeen-geldige waarheid te verkondigen. Voor de katholiek is het probleem, hoe en waarom hij verdraagzaam moet zijn tegenover een objectieve dwaling. De niet-katholieke inleiders hebben blijkbaar dit geheel eigen wezen der katholieke verdraagzaamheid niet vermoed. En de katholieke hebben het onvoldoende doen uitkomen : anders hadden zij de theologie van de dwaling tenminste aangeraakt. Uit het werkje blijkt, hoe ver we nog verwijderd zijn van wederzijds begrip, en vooral van begrip in sympathie, dat toch eerste voorwaarde van verdraagzaamheid is.

P. Smulders

Emmanuel DORONZO O.M.I., *Tractatus dogmaticus de Extrema Unctione*, II, *De causis extrinsecis*, Milwaukee, Bruce, 1955, 16 x 24, VIII + 841 + 29 blz., geb. 17.50 Dollar.

Enige tijd geleden konden wij het eerste deel aankondigen van dit handboek over het Heilig Oliesel (Bijdr. 17, 1956, 445 v). Wat wij daar de voornaamste karakteristiek van het boek noemden, de enorme eruditie, vinden we terug in dit tweede deel. Maar door de vraagstukken, die nu behandeld worden, is deze eruditie werkelijk nuttig. De twee voornaamste problemen zijn namelijk die van de uitwerkselen van dit sacrament, waaraan ruim 250 bladzijden worden gewijd, en die omtrent de ontvanger (totaal bijna 300 bladzijden). In deze telkens opnieuw ter discussie gestelde vragen is het nuttig, de opvattingen van vele, vaak vrijwel onvindbare theologen (o.a. vele Russische en Griekse auteurs betreffende het Euchelaion aan niet-zieken), niet slechts uiteengezet maar vaak ook met citaten geïllustreerd te vinden.

Na uitvoerige discussies leert de auteur met betrekking tot de laatste vraag, dat de ontvanger ernstig ziek of zwak moet zijn, zodat er werkelijk, zij het eventueel verwijderd levensgevaar is. Het eigen effect van dit sacrament is volgens hem de genezing van die zwakheid van ziel, die het gevolg is van erfzonde en persoonlijke zonden ; de overige uitwerkselen worden hiertoe teruggebracht. Doodzonden worden door dit sacrament niet op andere wijze vergeven dan door de sacramenten der levenden. De „immediata praeparatio ad gloriam" is enkel een indirect en onbepaald uitwerksel. In de discussie van dit laatste punt blijkt een merkwaardig methodisch tekort van de auteur : hij spant zich in om, met min of meer succes, te doen zien, dat de afzonderlijke teksten van bijvoorbeeld Thomas niet noodzakelijk

in de zin van zijn tegenstanders verstaan behoeven te worden, hij doet echter geen enkele poging te achterhalen wat eigenlijk de visie van Thomas was, vanwaaruit een dergelijke formule geboren kon worden. Bovendien wordt het Supplementum voortdurend als echte tekst van Thomas gebruikt, en zelfs tegen andere passages van de Kerkleraar uitgespeeld. Zijn geweldige eruditie gebruikt de auteur dus niet, om met behulp van de traditie de speculatieve leer te bevruchten, zoals Humani Generis vraagt ; de traditie is hem slechts hulpmiddel om de klassieke standpunten der Laat-Scholastieke handboeken te staven.

P. Smulders

H. Bouëssé O.P., *Le sacerdoce chrétien*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 13 x 20, 208 blz., 96 Bfrs.

Een inleidend hoofdstuk situeert het priesterschap in de heilsgeschiedenis als deelname (hetzij in voorafbeelding hetzij in continuatie) van Christus' priesterschap. Dit gegeven echter dient in de verdere hoofdstukken niet als principe voor een theologische synthese, maar de geschiedenis volgend wordt het priesterschap successievelijk beschreven „sous la loi de nature", in het Oude Verbond, in Christus, in de Kerk ; dit priesterschap in de Kerk wordt dan in afzonderlijke hoofdstukken beschouwd in de Bisschop, de priester, de gelovigen. Door deze methodische opzet ontbreekt de theologische synthese. Daartegenover staat, dat meerdere malen de ascetische kant van het priesterschap overvloedig belicht wordt. Wij zouden het dan ook iedere priester warm ter lezing willen aanbevelen : hij vindt daarin een zeer erudiete beschrijving van zijn priesterlijke existentie. De vaktheoloog echter zal er niet veel verder mee komen. Vreemd is, dat niet alleen indices maar zelfs een gewone inhoudopgave ontbreken.

S. Trooster

E. L. Mascall, *Words and Images, A Study in Theological Discourse*, London, Longsmans, Green & Co., 1957, 13.5 x 20.5, XII + 132 blz., geb. 12 ł.

Het Engelse denken heeft zich steeds haast angstvallig gehouden aan de concrete ervaring. Dr. Mascall wijt dit aan David Hume, maar Ockham heeft ook onder dezelfde „angstvalligheid" geleden. Wat er ook van zij, de hedendaagse filosofie in Engeland staat zonder twijfel onder de hegemonie van het logistisch positivisme, dat slechts twee vormen van zekerheid aanvaardt : de synthetische affirmatie, die haar bewijs haalt uit de concrete ervaring, en de „tautologische" die aan de regels van de Logistiek beantwoordt. Voor deze denkers is de theologische taal, zowel de symbolische als de technische zuivere nonsens. Dr. Mascall zal vooral de positie ontleden van A. J. Ayer, en van verscheidene schrijvers in het recente verzamelwerk *New Essays in Philosophical Theology*. Tegen deze schrijvers wil hij het goede recht verdedigen van de theologische taal. Hiervoor gebruikt hij verschillende argumenten : een psychologische beschrijving van de kennis als „commitment", een aristotelisch-thomistische kencritica die niet veel verder gaat dan het onderscheid tussen het „obiectum quod" en het „obiectum quo" voor het zinnelijk beeld dat onze kennis steeds blijft bepalen, en ten slotte een theologisch argument, vooral voor de symbolische taal in zover deze taal hare garanties ontvangt in de Bijbel als goddelijk Woord, en in de Kerk, als Woord van de H. Geest.

Het zuiver filosofische deel lijkt ons wel het zwakste. Wij betwijfelen of het de logistici zal overtuigen — wat trouwens uiteraard erg moeilijk zal zijn wegens hun grondpostulaat —, en of S. zijn lezers zal kunnen helpen tegenover de objecties die hij zeer uitvoerig heeft uitgewerkt. Hij zelf maakt geen voldoende onderscheid tussen de wetenschappelijke kennis en de filosofie, vooral waar hij al te geredelijk de relativiteitsleer en de quantumtheorie binnen de filosofie schijnt te willen smokkelen.

P. Fransen

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

A. Tautscher, *Wirtschaftsethik*, (*Handbuch der Moraltheologie*, Bd. XI), München, Max Hueber Verlag, 1957, 15 x 21, XVI + 264 blz., DM 11.80.

Het *Handbuch der Moraltheologie*, onder leiding van M. Reding, loopt niet erg vlot van stapel. Van de 14 delen, indertijd aangekondigd, zijn tot nu toe slechts 5 delen verschenen : in 1952 het eerste, in 1957 het laatste dat thans voor ons ligt. Belangrijker is echter, dat deze *Wirtschaftsethik* op hoog peil staat, gelijk men overigens kon verwachten van de schr., wiens naam een goede klank heeft op het gebied van handelsethische vraagstukken. Tautscher heeft zich heel zijn leven beziggehouden met de problemen van het handelsleven, getuige de talrijke publicaties van zijn hand, waarvan men op het eind van dit werk een volledig overzicht vindt (dit overzicht valt des te meer op, omdat overigens iedere verwijzing

naar literatuur volkomen ontbreekt). In deze laatste publicatie geeft hij vanuit een „personalistische objektive Wertethik" (255) zijn visie op het gehele handelsleven, zoals dit door eigen innerlijke wettelijkheid geleid maar tevens wezenlijk genormeerd wordt door hogere beginselen van ethische orde, die bovendien nog overstegen worden door de hoogste norm der christelijke liefde, waarvoor de natuurlijke ethische principen de „Vorstufen und grundlegenden Voraussetzungen" (256) zijn. Schr. wil de handelsethiek theoretisch en practisch in ere herstellen: de vertegenwoordigers van het handelsleven begrip bijbrengen voor de ethiek, de ethici daarentegen de samenhang laten zien tussen handel en ethiek (XI). In deze opzet is hij zeker geslaagd. Zowel de inleiding als de zeven daarop volgende hfdst. (Grundlegung der Wirtschaftsethik; Einkommen und Verteilung; Die Kräfte der Erzeugung und des Erwerbs; Erzeugung von Gütern und Leistungen; Güter- und Geldkreislauf; Die Ordnung der Wirtschaftsgemeinschaften; Die gemeinwirtschaftlichen Ergänzungen der Wirtschaftsgemeinschaften) vormen één doorlopende argumentatie voor de grondstelling, die de schr. voortdurend voor de geest staat. Het boek is één strak betoog, waarbij iedere bladzijde en bijna iedere alinea in een cursief gedrukte stelling wordt samengevat, op de duur beslist vermoeiend, mede door de overvloed van geweldige woorden voor dingen, die ook eenvoudiger kunnen worden uitgedrukt. Tot de praktijk van het dagelijkse leven daalt schr. nooit af, dat is ook niet zijn opzet; maar met grote kundigheid weet hij beide categorieën van lezers, die hem voor ogen staan, inzicht bij te brengen in het ethische resp. economische aspect van het handelsleven: een prestatie, die eerbied afdwingt.

A. van Kol

The Springs of Morality, A Catholic Symposion, edited by John Todd, London, Burns and Oates, 1956, 14 x 22.5, VIII + 327 blz., geb. 30/.

Verscheidene Engelse katholieken zouden graag een hoger „Institute of Theology" tot stand zien komen voor leken. Dat gaat in Engeland nog moeilijker dan op het continent. Intussen komen priesters en leken wel samen, vooral in the „West Country". In 1955 werd in de bekende en werkelijk richtinggevende Abdij van Downside een uitgebreid *Symposion* gehouden over theoretische en praktische moraalkwesties. In deze uitgave werden de voordrachten opgenomen, terwijl elke spreker bij de eindredactie van zijn „paper" ook getracht heeft om de hoofdpunten van de discussies op te nemen. De uitwerking is wel groots opgevat, wellicht al te breed om werkelijk vruchtbaar te zijn, maar hierover zullen de deelnemers nog het best kunnen oordelen. — Na een inleiding over het filosofische idee van moraliteit, komen eerst de historische invloeden aan de beurt die de Engelse situatie op het gebied van de moraal hebben bepaald: Bijbel, Griekse en Romeinse cultuur, de Middeleeuwen en het Engelse Protestantisme. Dan komen specialisten aan de beurt, die hun opinie geven telkens vanuit een wetenschappelijke techniek, die de moraal helpen kan: Psychologie, Geneeskunde, Economie en Internationale Betrekkingen. Daarop volgen een reeks concrete moraalproblemen, meestal gezien vanuit een „occupational" standpunt: de problemen van de onderwijzer, het sexuele probleem, de moeilijkheden van de werknemer en -gever (zeer interessant behandeld), en tenslotte de delicate opdracht van de schrijver als scheppend kunstenaar (een klassieke vraag, uiteengezet met heel wat Engelse zin voor humanisme), en de vele problemen van de biechtvader. Hier trof het ons dat de biechtvader in Engeland praktisch dezelfde zwarigheden ondervindt als de „continentale", althans in onze streken.

Maar hiermede is men nog niet aan het einde. Er volgt nog een heel deel over de moraliteit buiten de Kerk. Een specialist in de anthropologie uit Oxford, de heer Nana Kobina Nketsia IV, de enige niet-R.K. op de vergadering, spreekt over de primitieve ethiek bij de Akan aan de Goudkust en de Nuër of Zuid-Soedan, waarop een R.K. de houding van de Kerk bepaalt tegenover deze primitieve, maar soms waardevolle zedelijkheidsnormen. Dit vooral aan de hand van Encyclieken. Een zeer interessant hoofdstuk is ook de studie van de boeddhistische moraal. De auteur citeert wel doorlopend P. de Lubac en Daniélou, maar brengt ook zeer persoonlijke getuigenissen naar voren, waardoor hij zijn toehoorders verlost uit de oppervlakkige opvatting die in het Westen over deze godsdienstvorm gewoonlijk verdedigd wordt. Daarop een stuk over de Joodse moraliteit, en een voor Engeland, en in het algemeen voor onze tijd, zeer interessant getuigenis over de ethische problemen voor het geweten van een wetenschapsman. Tenslotte nog twee actuele onderwerpen: de humanistische moraal en de communistische, waarop eindelijk als algemeen besluit een laatste bezinning op de christelijke moraal. — Het zal niemand verwonderen, als sommige artikelen tenslotte niet erg diep op de ware problematiek ingaan. „It takes many things to make a pudding"! Maar in zijn geheel, en zelfs voor sommige afzonderlijke stukken, vooral van leken, lijken ons de bijdragen werkelijk waardevol.

P. van Doornik

J. LIENER, *Leben aus Verantwortung, Grundfragen der christlichen Sittenlehre*, Wien, Herder, 1957, 13 x 20.5, 351 blz., 82 Sh.

Ieder pogen om te voorzien in de behoefte aan goede lectuur over het christelijk zedelijk leven is te prijzen. In *Leben aus Verantwortung* behandelt de schr. de problemen, die in de algemene moraal ter sprake komen; terwijl een volgend werk „Auf Gottes Wegen" de bijzondere plichten van de christen zal bespreken. Het werk heeft geen wetenschappelijke pretenties, maar de stof wordt op degelijke en verantwoorde wijze behandeld. Wij vrezen echter, dat de moeizame betoogtrant de lezers niet bijzonder zal boeien; voor priesters, die een reeks instructies over algemene moraalproblemen willen geven, is het een bruikbare handleiding, mits zij zelf de kwesties op pakkende wijze weten voor te stellen. Het verhaal op blz. 162-163 over de jongeman, die geleidelijk aan zijn geloof verliest, is geen gelukkig voorbeeld van „ignorantia invincibilis". A. van Kol

John DE REEPER, *The Sacraments on the Missions, A Pastoral Theological Supplement for the Missionary*, Dublin, Browne & Nolan, 1957, 14 x 22, XXIV + 539 blz., 40 Sh.

Pater De Reeper, een priester van „Mill Hill", heeft ten behoeve van missionarissen een zeer nuttig handboek samengesteld, waarin zij alles kunnen vinden, wat in missiegebieden maar practisch kan zijn t.a.v. het toedienen van de sacramenten. Uit de gewone handboeken neemt de schr. al datgene over, wat voor de onmiddellijke praktijk in de missies van betekenis is, maar vult dit aan met uitvoerige gegevens en beschouwingen over speciale missie-problemen. Het werk is zeer zorgvuldig gedaan, degelijk gedocumenteerd, en voorzien van practische supplementen en registers. Van harte aan missionarissen aanbevolen.

A. van Kol

Hans LUTZ, *Das Menschenbild der Kinsey-Reporte, Analyse und Kritik der philosophisch-ethischen Voraussetzungen*, (*Beiträge zur Sexualforschung*, herausgegeben von H. BÜRGER-PRINZ und H. GIESE, 10. Heft), Stuttgart, Enke Verlag, 1957, 16 x 24, 111 blz., DM 13.80.

Deze kleine thesis mag ter lezing aanbevolen worden. Op heldere en systematische wijze overziet men er de gegevens der beide Kinsey-rapporten terwijl erin nagegaan wordt welk mensbeeld eraan ten grondslag ligt. Volgens Kinsey is de mens een dier waarvan de gedragingen door biologische, psychologische en sociologische elementen zijn geconditioneerd. In zijn sexualiteit zet het biologische element zich door, en worden de andere elementen bijkomstig. In het tweede deel van deze thesis wordt het werk en de opvatting van Kinsey aan een tweevoudige kritiek onderworpen: een negatieve, die de leemten aanwijst, en een positieve, die de gegevens benut als elementen van een studie van de sexualiteit in haar verband met de geestelijke persoon. Aldus beschouwd mag de menselijke sexualiteit haar verwijzing naar de voortplanting niet uitsluiten, en dient ze ingebouwd te worden in het geheel van de menselijke cultuur. A. Snoeck

Puberté, Direction et problèmes sexuels de l'adolescence, (Centre d'études Laënnec), Paris, Lethielleux, 1957, 12 x 18.5, 160 blz., 375 Fr.frs.

Het moge volstaan hierbij de bundeling te signaleren van drie *Cahiers Laënnec* die samen zeer nuttige lectuur bieden over een delicaat, maar steeds actueel probleem bij de jeugd. Het geneeskundig, psychologisch en ethisch standpunt komen hier zeer harmonisch tot hun recht. A. Snoeck

René CARPENTIER S.J., *Getuigen van de Stad Gods, Inwijding in het kloosterleven*, volledig herwerkte uitgave van *Catechismus der geloften* van P. COTEL S.J. en E. JOMBART S.J., Brugge, Desclée De Brouwer, 1957, 12.5 x 19, 202 blz., 48 B.frs.

In enkele maanden bereikte de Franse uitgave van dit werk een vierde druk. Zeventien duizend exemplaren werden verkocht. Naast de Nederlandse vertaling liggen nu reeds een Spaanse, Duitse, Italiaanse, Portugese en Japanse vertaling persklaar. Deze inleiding op het religieuze leven dankt haar succes aan de theologische verantwoording die ze geeft van de staat van volmaaktheid en van de essentiële verplichtingen van het kloosterleven. De vernieuwde inzichten, de integratie van juridische structuren in het geestelijk leven revaloriseren het leven van de kloosterling. Hoeveel priesters en leken, hoeveel kloosterlingen zelfs hadden deze laatste jaren de diepere zin voor het religieus leven niet verloren? Vele biechtvaders onttrokken de jongeren aan hun roeping en hadden meer eerbied voor de roeping tot het huwelijk en het gezinsleven. Het is dus niet te verwonderen dat het aantal

roepingen verminderde en dat in bepaalde bisdommen nu reeds alarmerende toestanden voorkomen.

Het kloosterleven valt de religieuzen des te harder omdat meestal hun eerste vorming oppervlakkig was, en het later zeer lastig wordt een degelijke leiding te ontvangen. Vele kloosterzusters vinden zelden een biechtvader die hun religieus leven van binnenuit kent. Deze drang naar diepere beleving heeft zich nu duidelijk kunnen uiten en de ongehoorde bijval van dit werk is een onverwacht getuigenis van het levendig verlangen dat bestaat in de kloosters, naar een herwaardering van het religieus leven. Leerstellig heeft Schr. het ecclesiaal karakter van het kloosterleven scherp naar voren gebracht. Beter nog werd deze stelling uiteengezet in een artikel dat in de *Nouvelle Revue Théologique* (1956), 915-936 verscheen. De Staat van volmaaktheid is volledig verwezenlijkt in het kloosterleven dat als een Stad Gods op aarde een volmaakt beeld weergeeft van het in liefde opgebouwde mystiek lichaam van Christus. Deze visibiliteit en haar publiekrechtelijke struktuur zijn dus essentieel voor de volmaakte beleving der evangelische raden in de Kerk Christi. Deze zienswijze laat zeker de ecclesiale waarde van het religieus leven goed uitkomen. Ze helpt ons ook haar eigen zending in de Kerk juister te zien. Dit leven is als het ware de concrete realisatie van de liefde die de christenen onder elkaar in Christo verenigt. Zo wordt ze voorbeeld en maatstaf van het christelijk leven. Nochtans kunnen deze aspecten van het kloosterleven, indien ze te zeer worden beklemtoond, het persoonlijk karakter van de volmaaktheidsbetrachting enigszins op de achtergrond brengen. Heiligheid is afhankelijk van een persoonlijke roeping en veronderstelt een speciale genade. In het kloosterleven zijn deze persoonlijke waarden van groot belang; ze hadden o.i. meer beklemtoond moeten worden. Oversten en onderdanen dienen Gods wil trouw te volgen. Is het niet al te dikwijls doordat ze deze persoonlijke verantwoordelijkheid onvoldoende *in geweten* erkennen dat velen hun eigen leven niet ten volle begrijpen? Vanuit ditzelfde perspectief zouden we graag in dit boekje iets meer over de verantwoordelijkheid der Oversten gelezen hebben. Het boek had meer evenwicht in de beleving van het kloosterleven gebracht, door duidelijk aan te geven welke de rechten, plichten en verantwoordelijkheden van de overheid waren. Dit tekort vermindert nochtans de waarde van dit boek niet en het succes dat het oogstte blijft het beste bewijs van zijn actualiteit en van zijn degelijkheid.

J. Beyer

LITURGIE

Ch. Journet, *La Messe, présence du sacrifice de la croix*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 13 x 20, 376 blz., 150 B. frs.

Jammer dat de uitgever dit boek aanbiedt als „à tous les points l'ouvrage le plus complet" over de H. Mis. Men gaat het dan spontaan kritischer lezen. Inderdaad behandelt Schr. de H. Mis in al zijn aspecten, uitgaande van het enig al-verlossend Kruisoffer. Laatste Avondmaal en H. Mis als onbloedig offer, het offer in de H. Mis, oneindige waarde van de H. Mis, transsubstantiatie, Communie, liturgische viering worden in evenzoveel hoofdstukken behandeld. Opvallend en waardevol is de scherpe formulering, waarin Schr. de verschillende aspecten van het Misoffer beschrijft. Een overvloed van teksten uit Schrift en Traditie brengen ons in levendig contact met de ontwikkeling der leer in de loop der eeuwen. Maar wij missen in dit boek de theologische synthese der verschillende aspecten onderling. In dit verband lijkt ons het ontbreken van namen als die van Mersch en Scheeben in het personenregister symptomatisch. Daardoor opent het boek weinig of geen nieuwe perspectieven op theologisch gebied. Niettemin blijft het een uitstekende wegwijzer in deze materie, die als uitgangspunt voor verdere studie zonder meer waardevol mag genoemd worden.

S. Trooster

J. A. Jungmann S.J., *De eredienst van de katholieke Kerk*, uit het Duits vert. door G. Laudy O.Praem., Roermond, Romen en Zonen, 1957, VI + 371 blz., ingen. f 11.50, geb. f 12.90.

Deze korte samenvatting der liturgie is door een meesterhand geschreven. We verwijzen naar wat we bij het verschijnen der Duitse uitgave over dit werk hebben geschreven (cfr. *Bijdragen* 17 [1956] 447). De vertaling is vlot. Op blz. 58 leze men : Eph. 5, 16 ; 1 Tim. 3, 16.

J. Mulders

Th. Schnitzler, *Die Messe in der Betrachtung*, II, *Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, vom Hochgebet, Kommunion, Abschluss und Nachhall*, Freiburg, Herder, 1957, 11 x 16, XII + 367 blz., geb. DM 9.80.

Voor twee jaren publiceerde Schr. de eerste band van zijn beschouwingen over de Mis (cfr. *Bijdr.* 17, 1956, 216). Dat van dit eerste deel reeds een derde druk is verschenen, bewijst wel hoezeer het werk in een behoefte voorziet. Hetzelfde moet ook worden gezegd van deze tweede band, waarin op een zeer aansprekende wijze de verschillende delen van de Mis buiten de Canon worden verklaard. De waarde ligt vooral in de gelukkige verbinding tussen wetenschap en echte vroomheid. Schr. weet op een originele wijze verschillende teksten van de H. Schrift met elkaar in verband te brengen, hoewel men soms wel het gevoel heeft, dat hij er te veel uit wil halen. Het boekje zal vooral voor de priesters een rijke bezinning zijn op het meest verheven mysterie van de Kerk.

J. Mulders

KERKGESCHIEDENIS

J. G. DAVIES, *La vie quotidienne des premiers chrétiens, Etudes consacrées à l'histoire des moeurs de l'Eglise pendant les cinq premiers siècles,* Traduit de l'anglais par Suzanne BIDGRAIN, Illustr. de P. HAMELIN, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, 13.5 x 21, 250 blz., 815 Fr.frs.

Dit boek van Prof. Davies is een mooi voorbeeld van een genre dat de laatste jaren sterk in opkomst is en dat men zou kunnen noemen : de geschiedenis der „levenswijze" en der gewoonten. De Franse taal heeft daarvoor het gemakkelijke en expressieve woord „moeurs". Dit genre, reactie min of meer ook tegen de al te exclusieve beschouwingswijze van de geschiedenis volgens belangrijke data, gebeurtenissen, personen enz., vormt werkelijk een onmisbaar en integrerend maar tevens uiterst delicaat en kwetsbaar onderdeel van de historiografie. De historici der profane geschiedenis zijn de kerkhistorici in dit opzicht ongetwijfeld reeds vooruitgegaan. Daarom is dit werk van Davies uiterst welkom. De schrijver heeft het zich niet gemakkelijk gemaakt : van de twee manieren waarop men dit genre kan beoefenen, koos hij wel de moeilijkste. In plaats immers van een algemene beschrijving van de levenswijze der eerste christenen te geven, hangt hij zijn historische gegevens op aan bepaalde individuele personen, waarvan hij dan de trekken ontleent aan een in-elkaarschuiven van meerdere modellen. Dit vereist, zouden we willen zeggen, een veel diepgaandere kennis en afhankelijkheid van de bronnen. Zo beschrijft hij bv. een dag uit het leven van St. Clemens van Alexandrië, als personificatie van de oudchristelijke presbyter ; van Paulus van Samosate als het type van de wereldse clericus welke ook toen reeds bestond ; van de tot één dag en in één persoon samengedrukte belevenis van de oudchristelijke martelaar in de figuur van de Cartaagse martelares Victoria ; enz. Zes levensbeelden geeft hij ons aldus, welke inderdaad zeer suggestief, en tevens wetenschapppelijk verantwoord zijn uitgevallen.

J. R.

Blühende Wüste, aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jahrhunderts, ausgew., übers., eingel. von Sophronia FELDHOHN, (*Alte Quellen neuer Kraft*), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957, 13 x 20, 274 blz.

Om kennis te maken met de spiritualiteit van de oosterse monniken — en het is aan te raden dit te doen — vindt men in deze bloemlezing, die voorzien is van een uitstekende inleiding en goede noten, een goede gids. De zeer leesbaar vertaalde teksten zijn : Aus den Mönchsbiographien des Kyrillos von Skytopolis, Das Leben des Heiligen Euthymios, Aus Kyrillos Leben, Die Geistliche Wiese des Johannes Moschos.

P. Grootens

M. L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500 to 900,* second edition, London, Methuen and Co, 1957, 15 x 23, 416 blz., 30/.

Geen fase in de geschiedenis van West Europa is zo fascinerend als die welke van de ondergang van het Romeinse Rijk voert tot de karolingische renaissance. Hoe de oude kaders ineenstorten en oude schatten worden weggevaagd, hoe een kleine groep mannen in alle delen van het Westen maar vooral in de uithoeken de vlam der oude cultuur brandend houdt, hoe daaraan zodra de politieke chaos is overwonnen plotseling een vuur kan worden ontstoken dat het aanschijn van West en Noord Europa voor goed vernieuwt, dat is een ongemeen boeiend schouwspel. In 1931 had Professor Laistner van Cambridge aan deze periode een boek gewijd, dat nu eindelijk in nieuwe bewerking opnieuw verschijnt. In deze vijf-en-twintig jaar zijn vele aspecten van deze periode in een nieuw licht verschenen, en vooral stelt de intense studie van de handschriften uit deze tijd ons in staat, de sluier op te lichten, die het dagelijks leven en werken van individuele geleerden verborg. Van dit nieuwe materiaal heeft de schrijver een vruchtbaar gebruik gemaakt. Wat reeds

vroeger de bijzondere waarde van dit werk was, namelijk de schildering van de persoonlijkheid der afzonderlijke figuren, komt nu nog markanter naar voren. Daarbij wordt vooral aandacht gevraagd voor hun culturele werkzaamheid, hun religieuze persoonlijkheid blijft ietwat op de achtergrond. Met deze beperking is het boek een betrouwbare en vaak boeiende prosopographie van de betreffende periode.

Enkele onnauwkeurigheden zijn aan de schrijver ontsnapt: zo is het onjuist, dat Basilicanus D. 182 het oudste handschrift van Hilarius is (p. 56) of dat diens *De Synodis* een soort appendix bij zijn *De Trinitate* vormt (p. 57). Door het Semipelagianisme een „modified form" van het Pelagianisme te noemen (p. 61), bestendigt de auteur een oud misverstand.

P. Smulders

Ernst WERNER, *Pauperes Christi, Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums,* Leipzig, Koehler & Amelang, 1956, 13.5 x 20, 226 blz., DM 13.50.

Schr. bestudeert in een aantal hoofdstukken de sociaal-religieuze beweging van de tijd rond 1100. Veel is er, zegt hij in de inleiding, geschreven over het reformpausdom, de kloosterreform, de investituurstrijd enz., maar nog zeer weinig over de eigenlijke „movens" van deze voor de hele toekomst van de Europese cultuur en maatschappij zo uiterst belangrijke tijd, nl. over de diepste „Existenz- und Aktionsgrundlage", waarop uiteindelijk alle afzonderlijke verschijnselen teruggaan. En welke is deze ? De sociale verschuivingen en veranderingen. *Zichtbaar* voltrokken deze zich vrnl. in het teken van de typisch 11e en 12e eeuwse religieuze vernieuwing. Maar de vraag is slechts, aldus Schr., of men de religieuze factor tot oerprinciep van de geschiedkundige ontwikkeling kan maken. Immers daarmee ziet men ten ene male af van „eine wissenschaftliche Erklärung der Ursachen ihrer Entstehung und Verbreitung, Intensität und Extensität in Raum und Zeit" (blz. 9, cf. ook bv. blz. 30 v). Neen, men moet verder doorstoten, alle religieuze drapering wegnemen en de sociale kern blootleggen. De „burgerlijke" historicus, confessioneel gebonden of niet, erkent tenslotte de geestelijke wereld, „d.h. die Überbauerscheinungen" als diepste kern van het geschiedkundig proces en komt aldus niet uit boven een loutere beschrijving. Werner daarentegen — een Oost-duitse auteur — wil op de grondslag van het historisch materialisme „begründen wie es gewesen ist . . . . mit Hilfe der Widerspiegelungstheorie und der Lehre von Basis und Überbau" (blz. 10). Wij gevoelen geen behoefte een dergelijke historische theorie te gaan weerleggen, hetgeen overigens al vaak is geschied. Dat Werner met deze methode ook tot verkeerde eindkonklusies komt is duidelijk ; dat hij voor de geweldige kracht van de beweging die tot en met de 13e eeuw het hele geestesleven informeert, o.i. geen historisch adaekwate oorzaak vindt, eveneens. — Dit boek verraadt echter een grondige belezenheid in de eigentijdse bronnen en in de moderne vakliteratuur, en weet daaruit menige zeer interessante bijzonderheid op te diepen. Met name natuurlijk op het sociaal-economisch terrein vult W. ongetwijfeld de werken van von Walter, Grundmann, Mens e.a. in niet onbelangrijke punten wel degelijk aan. Het is het werk van een vakman. En dit boek is daarom voor de specialisten van bijzonder belang.

J. Rupert

James M. CLARK, *Meister Eckhart, an introduction to the study of his works with an anthology of his sermons,* London enz., Thomas Nelson, 1957, 15 x 22, XII + 267 blz., 25 sh.

Een van de mystieke schrijvers uit de ME, die altijd de aandacht waard blijft, is Meister Eckhart. Omdat zijn werken nog lang niet allemaal gemakkelijk toegankelijk zijn en dikwijls moeilijk te verstaan, geeft S. hier een vertaling met aantekeningen van 25 preken, zoals die door QUINT in de grote *Opera* van Eckhart zijn voorbereid. De inleiding op deze preken vind ik wel zo van het beste wat tot nu toe over Eckhart geschreven is. S. behandelt daarin de tijd waarin E. leefde, zijn persoon, E. als theoloog en filosoof, E. als mysticus, E. als docent en dichter, het probleem van de tekstcritische uitgave en de verhouding van Eckhart tot de Godsvrienden. Een zeer belangrijk boek.

P. Grootens

F.-X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts,* Band III : *Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter, von der Mitte des elften Jahrhunderts bis zu Coelestin V,* Band IV : *Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance, von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII,* Neu bearbeitet von Georg SCHWAIGER, München, Kösel Verlag, 1956-1957, 14.5 x 22.5, 648 en 525 blz., DM 36.— en 33.—.

Van deze prachtige synthese van de Breslause Hoogleraar, waarvan in dit tijdschrift reeds de twee eerste delen besproken — en geprezen — zijn, liggen nu het derde en vierde

deel voor ons. Het derde deel heeft de reeds bijna blinde Schr. vlak voor zijn dood — op 25 Juli 1956, zoals het Nachwort meedeelt — nog klaar gekregen, en het verscheen nu als een uiterst waardevol legaat voor de eerste maal. Bij de vorige uitgave van de zes delen immers was door de eerste wereldoorlog juist dit deel nooit gedrukt. Het behandelt in negen hoofdstukken het bloeitijdperk van het middeleeuwse pausdom en van de middeleeuwse cultuur überhaupt: vanaf het reformpausdom (ong. 1050) tot en met het pontificaat van Coelestinus V. Een prachtige maar uiterst moeilijke taak. Immers grote figuren als Gregorius VII en Innocentius III, Bernardus van Clairvaux en Franciscus van Assisië, de strijd tussen Regnum en Sacerdotium, de ontwikkeling van de theorieën over de pauselijke macht in temporalibus en vele andere aspecten komen ter sprake.

De bewerking van het vierde deel is overgenomen door G. Schwaiger, een leerling van Seppelt. Dit behandelt de niet minder belangrijke en tragische periode vanaf Bonifacius VIII tot en met Clemens VII: Avignon, het Westers Schisma, de Reformconcilies, de Renaissance en tenslotte het begin van de Reformatie: de neergang van het pauselijk gezag, de crisis, de binding aan Frankrijk, de verwereldlijking, de scheuring der christenheid. — Ook van deze beide delen is de beheersing van de stof en de weergave in een woord voortreffelijk te noemen. Rijpheid van oordeel dat voorzichtig conservatief is, een voortreffelijke stijl, beheersing van de nieuwe litteratuur, beknoptheid in de weergave zijn wel de meest in het oog springende eigenschappen van dit meesterwerk. Het richt zich tot een groter publiek dan uitsluitend de eigenlijke vakhistorici, en blijft daarom uiterst geschikt voor de leraren in de kerkgeschiedenis, voor de dogmatici, de theologanten en de ontwikkelde leken, aan wie het tevens de wezenlijke litteratuuropgaven biedt. Schrijver slaagt er niet alleen in te geven wat de pausen gedaan hebben, maar ook wat geestelijk, theologisch en politiek rond hen en over hen en door hen geschiedde en gedacht werd. Zo verwijdt zich deze geschiedenis der Pausen tot een geschiedenis van het Avondland vanuit het pauselijk perspectief.

J. R.

Philip HUGHES, *A Popular History of the Reformation*, London, Hollis & Carter, 1957, 14 x 22, 343 blz., geb. 21/.

Father Hughes heeft reeds een uitgebreide *History of the Church* op zijn actief, en het wellicht nog meer bekende driedelige werk, *Reformation in England*. Wanneer een geleerde „scholar" gaat vulgariseren, dan kan er van alles gebeuren. Is het omdat hij voor het ogenblik in de Staten verblijft dat hij er werkelijk in slaagde om de Amerikaanse techniek van het direkt sprekende woord te verbinden met een uitgebreide Engelse, haast Oxfordiaanse geleerdheid? Hoe het dan ook zij, dit boekje is het lezen waard. Het zou zelfs met vrucht in het Nederlands kunnen vertaald worden met dien verstande dat de geschiedenis van de Nederlandse Provinciën zou worden bijgewerkt. De eerste drie hoofdstukken worden gewijd aan een werkelijk zeer rijke beschrijving van het Katholieke Europa van de XVe en XVIe eeuw. Daarop volgen een hoofdstuk over Luther, Zwingli en de Wederdopers, een ander over de eerste Hervorming van Hendrik VIII in Engeland. Calvijn wordt behandeld samen met Trente, en ten slotte een zeer genuanceerd verhaal over Elisabeth I van Engeland en John Knox in Schotland. Het is een religieuze geschiedenis, en toch zal Hughes terecht heel wat aandacht schenken aan de politieke, sociale en culturele invloeden en toestanden. In de beschrijving van de persoonlijkheid van de Hervormers is niet veel meer te merken van de Contra-Reformatorische controversen. Een rustig en moedig boek, vooral voor de R.K. Angel-Saksische kringen, die op dit punt nog niet zo ver zijn als op het Continent.

P. Fransen

Camilo Maria ABAD S.J., *Vida y escritos del V. P. Luis de la Puente de la Compania de Jesus (1554-1624)*, (Pontificia Universitas Comillensis, Publicaciones anejas a „Miscelanea Comillas", Serie Ascetico-Mistica Vol. VIII), Comillas (Santander), Universidad Pontificia, 1957, 17 x 24, 27 + 780 blz.

Een van de belangrijkste ascetisch-mystieke schrijvers van de Societeit van Jesus is zeker geweest Ludovicus de Ponte (zoals wij hem gewoonlijk kennen) en zijn invloed is dan ook tot buiten de orde en ver buiten Spanje tot in onze landen doorgedrongen. Heel lang hebben zijn Meditaties stof gegeven voor het inwendig gebed van zeer velen. We zijn daarom de S. dankbaar dat hij in een zo uitvoerig werk de persoon en de S. belicht. In een eerste hoofdstuk beschrijft hij de vormingsjaren, om daarna De Ponte te laten zien in zijn functies van overste en in zijn andere hem opgelegde taken. Het derde deel is gewijd aan de schrijver van de *Meditaciones, La Guia espiritual, Libros de la perfeccion del cristiano en todos sus estados, Vida del P. Balthasar Alvarez, La exposicion moral del Cantar de los Cantares,*

Vida maravillosa de Dona Marina de Escobar. Boek IV behandelt de geestelijke leidsman en Boek V de laatste levensjaren. Het gebruik van zeer veel onuitgegeven bronnenmateriaal, waaruit S. in een 15-tal appendices stukken weergeeft, een uitvoerig personen- en zakenregister en vele illustraties maken dit boek bijzonder waardevol.

P. Grootens

Philip CARAMAN, *Henry Morse, Priest of the Plague*, London, Longmans, Green and Co, 1957, 15 x 22, XI + 200 blz., 18/.

Pater Caraman, die zich verdienstelijk heeft gemaakt door de vertaling van de autobiografische aantekeningen van John Gerard en William Weston, toont zich een uitstekend biograaf in deze levensbeschrijving van een derde jezuiet-martelaar uit de eerste helft van de zeventiende eeuw. Een fascinerend leven, vol dramatische spanningen, dat een verrassend inzicht biedt in het leven van de Engelse katholieken in die troebele periode.

J.R.

Malcolm HAY, *Failure in the Far East, Why and how the breach between the Western world and China first began*, Wetteren (Oost-Vl), Scaldis, 1956, 16 x 21.5, 202 blz.

De auteur, die reeds verscheidene werken publiceerde over het katholicisme en de Schotse en Britse geschiedenis, kon voor deze studie in Groot-Brittannië geen uitgever vinden maar wel in België. Toen de Amerikanen van het boek kennis namen, vonden ze het zo interessant dat ze, naar men zegt, een groot deel van de oplage meteen opkochten. De stelling van deze studie kan men zo samenvatten : het schitterende missioneringswerk van Ricci, Shall en Verbiest en van de Jezuieten überhaupt in China werd ten slotte door Rome veroordeeld en in puin gelegd wegens een jansenistisch complot tegen de Sociëteit van Jezus, de naijver van de *Société des Missions étrangères* van Parijs en de partijdigheid van de Congregatie *de propaganda fide* te Rome.

In de eerste helft van het boek handelt de auteur over een Schots priester William Leslie, hevig anti-jezuiet, die van 1640 tot zijn dood in 1702 te Rome leefde, er sinds 1649 agent was van de Schotse missie, en sinds 1661 archivaris van de Congregatie *de propaganda fide* ; deze trachtte de jezuieten op alle mogelijke manieren verdacht te maken voor hun Schotse missie en voor hun apostolaat aan het hof te Saint-Germain van de in 1688 uit Groot-Brittannië verdreven koning Jacobus II. De auteur steunt op tal van onuitgegeven bronnen, vooral van archiefstukken berustend op het Blairs College, een katholiek seminarie in de buurt van Aberdeen. Pas daarna, in de tweede helft, handelt hij over de Chinese missie en over de venijnige rol van William Leslie bij de Congregatie *de propaganda fide*. Maar nog meer heeft hij het over de haat der Jansenisten en hun actie tegen de Jezuieten, over het ondermijnend werk door de *Missions étrangères* van Parijs, en over de kortzichtigheid van de Propaganda en van de pauselijke Curie. Dit zijn zwakke termen vergeleken bij de bijtende taal en vaak striemende veroordelingen van katholieke instanties door de auteur.

Het is moeilijk een afdoend oordeel over dit boek te vellen. Indien de auteur matiger termen had gebruikt en rustiger geschreven, dan had hij zijn zaak beter gediend. In afwachting dat de vele nog geheim gehouden archiefstukken over deze netelige kwestie voor de historie toegankelijk worden gesteld brengt dit boek nieuwe documenten over de grootste ramp wellicht in de kerkgeschiedenis van de laatste eeuwen : „het falen der Kerk in het Verre Oosten".

M. Dierickx

August BRECHER, *Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte,* Heft 80-81), Münster, Aschendorff, (1956), 16 x 23.5, XXII + 431 blz., DM 33.75.

De katholieke reformbeweging van de 16e en 17e eeuw bracht de Kerk uit haar innerlijk verval in een nieuwe en betere tijd. Hoe deze diep ingrijpende religieus-politieke gebeurtenissen zich in de afzonderlijke streken of steden voltrokken, wordt aan het voorbeeld van de vrije rijksstad Aken met zijn gecompliceerde politieke en religieuze verhoudingen bijzonder duidelijk. Samenwerking van reformijverige aartspriesters, pastoors en kapelaans, en ordesgeestelijken bewerkten, in eenheid met de bisschoppen en de nuntii, en door de stadsmagistraat ondersteund, een nieuwe bloei van het godsdienstige leven : meer en beter opgezette kerkelijke diensten, een stijgend ontvangen van de sacramenten, goede preken en verbetering van de buitengewone zielzorg voor convertieten, soldaten en gevangenen, door retraites en volksmissies. Het gehele schoolwezen werd van laag tot hoog vernieuwd. De kerkelijke kunst beleefde een bloeitijd. De armenzorg werd uitgebouwd en nieuwe caritatieve instellingen gesticht. De volksvroomheid werd bevorderd vooral door broederschappen en sodaliteiten. De devotie voor het H. Lijden, voor de Heiligen en tot de bedevaartsoorden bloeiden opnieuw op. Het geheel hiervan vormde langzamerhand die bijzondere en bonte

religieuze kultuur van de Baroktijd in Aken, welke nog heden ten dage deels voortleeft. — Schr. geeft van dit alles een uitstekende samenvatting, al kan het nauwelijks uitblijven dat de overvloed van stof over ruim 150 jaren hem al te vaak noodzaakt tot een materiële opsomming van gegevens en loutere vermelding van vele feiten zonder dat hij op détails nader kan ingaan of achtergronden ruimer kan uitwerken. J. R.

Ch. ALMERAS, *St. Paul de la Croix, le fondateur des Passionistes, une action fille de la contemplation*, préface de DANIEL-ROPS, avec une introduction de l'abbé A. COMBES, Bruges etc., Desclée De Brouwer, 1957, 13 x 20, 292 blz., 120 B.frs.

Zo dikwijls wordt er naar een boeiend heiligenleven gevraagd. Degene die daaraan behoefte gevoelt, kan dit werk gerust ter hand nemen : het leven van een tamelijk onbekende heilige en die, als hij bekend is, vervormd en mismaakt is tot een rigoureuze asceet. Maar deze biografie is niet alleen boeiend geschreven en niet alleen geschikt als geestelijke lezing, ook de historicus zal met vrucht dit boek raadplegen, omdat het een wetenschappelijk verantwoord inzicht geeft op de man, die tot 1775 en daarna in de door hem gestichte „Passionisten" aan de wereld de diepe zin van het lijden heeft doen kennen. P. Grootens

Claude LEETHAM, *Rosmini, Priest, Philosopher and Patriot*, with an introduction by Giuseppe BOZZETTI, London enz., Longmans, 1957, 15 x 22, XXIII + 508 blz., geb. 42 sh.

De figuur van Antonio Rosmini (1797-1855) staat tegenwoordig in het middelpunt van de belangstelling. En als eerste kennismaking met deze godvruchtige priester, denker en „vaderlands"-lievende „Italiaan", bewijst dit boek, geschreven door een lid van het door Rosmini gestichte *Istituto della Carità* uitstekende diensten. Het opent geen nieuwe gezichtspunten, daar het opgebouwd werd op reeds verschenen oudere en nieuwere literatuur. Maar wat dit boek vooral boeiend maakt, is, dat de S. de mens Rosmini van binnen uit weet te tekenen, dank zij een zeer rijk gebruikmaken van de 13 dikke delen, waarin Rosmini's correspondentie gedrukt is. Zo krijgt men een goede indruk van het intensief geestelijk en intellectueel leven van de man die steeds boven alles priester in Gods Kerk wilde zijn en deze functie ten volle uit beleven. Het is niet gemakkelijk, al die gegevens uit de briefwisseling te binden en waar de S. dit doet, vergeet hij wel eens de chronologische samenhang aan te wijzen. Maar alles te samen, is het een heel vlot leesbaar boek. Vooral hoofdstuk XI waar de zending van Rosmini naar Rome uit zijn eigen aantekeningen wordt geschetst en al de troebelen van de jaren 1848-1849 te Rome worden beschreven, is de aandacht waard.

Enkele aanmerkingen. De wijsgeer Rosmini komt het slechtst er af. Hoofdstuk 8, blz. 282-308 is te kort om een goed overzicht over Rosmini's leer te krijgen. Blz. 72 : het eerste deel van de *Gesuita Moderna* door GIOBERTI verscheen niet in 1847, maar in 1846. Blz. 115-116 : hier maakt de auteur melding van een briefwisseling tussen Rosmini en J. Roothaan (niet : Roothan), Generaal der Jezuieten. Het lezen van de brieven van Roothaan zelf, had de auteur de zaken waarschijnlijk enigszins anders doen voorstellen. Behalve in deze passage, wordt Roothaan nog maar éénmaal vermeld. Het is prijzenswaard, dat S. de controverse, een jaar of twintig geleden ontstaan over de verhouding Rosmini-Roothaan, verzwijgt evenals het even lofwaardig is, dat hij zo rustig spreekt over de polemiek tussen Rosmini en de Jezuieten naar aanleiding van betwistbare punten in zijn leer. Maar hoewel men niet aan de indruk ontkomt, dat hij toch de gehele Sociëteit verantwoordelijk stelt voor de aanvallen op Rosmini, zou het toch vriendelijk geweest zijn als hij had vermeld wat P. Roothaan heeft gedaan om voor het Instituut van Rosmini de pauselijke goedkeuring te krijgen. Zo zou het ook een aardige illustratie geweest zijn bij p. 118, dat Roothaan Rosmini dankt voor het hem geschonken werk *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee* en daaraan toevoegt dat hij het boek geleerd en diepzinnig vindt. Dit zijn kleine zaken, maar ze geven soms heel andere nuances. Blz. 224 : nadat Rosmini antwoord had gegeven op de moeilijkheden die bij het onderzoek van zijn constituties gemaakt waren voor de goedkeuring, zegt S. : „A Jesuit, Padre Zecchinelli, was asked to examine Rosmini's reply, and found it insufficient". Dat wil zeggen, Z. had buitengewoon veel lof, maar vond het antwoord in enkele punten nog niet afdoende. Blz. 246 : In de *Ami de la Religion* was een artikel verschenen in 1843, waarin werd gezegd dat Pater Perrone te Rome Rosmini in zijn lessen geprezen had. De Franse Assistent van P. Roothaan reageerde daarop met een ingezonden brief in dezelfde krant, om de onjuistheid van die bewering aan te tonen. S. zegt dan : „He (Rozaven) added : We know a writer more famous than Rosmini who was also held in great esteem. What has become of him ?" En hij vervolgt : „The reference to Lamennais was not lost on the readers of the journal." Uit een brief van P. Roothaan van 9 Maart 1843 (*Epp.* V, Roma 1940, p. 484) blijkt, dat men met deze interpretatie de woorden van Rozaven uit zijn

verband rukt. Rozaven wil alleen maar zeggen, dat de persoonlijke achting die een auteur geniet bij vooraanstaande persoonlijkheden op zich nog geen garantie geeft voor de onberispelijkheid in de leer, waarbij hij dan een voorbeeld aanhaalt: „il aurait pu en apporter d'autres ; sans entendre pour cela d'insinuer une comparaison odieuse et injurieuse, à Dieu ne plaise ! Si le P. Rozaven eût prévu qu'on prendrait en ce sens ses paroles, jamais il ne se serait exprimé ainsi". Aldus P. Roothaan.

Op deze wijze zou ook de gehele geschiedenis van de opschudding die Rosmini's *Trattato della Coscienza Morale* (1839) teweeg bracht en het verweerschrift van de Eusebio Cristiano en de latere polemieken nog eens opnieuw, maar dan op de bronnen, bekeken moeten worden.

P. Grootens

P. Victor DE LA VIERGE O.C.D., *Réalisme spirituel de la Sainte Thérèse de Lisieux d'après les manuscrits authentiques,* Paris, Lethielleux, 1957, 14 x 19, X + 202 blz., 1960 Fr.frs.

In dit werk stelt de S. zich ten doel de lezer enig inzicht in de boodschap van de kleine Theresia bij te brengen. Daartoe graaft hij echter niet zo diep, dat ons een theologische studie of een analyse van Theresia's geestelijke belevenissen wordt geboden. Ons de weg der geestelijke kindsheid te leren kennen, ziedaar S's oogmerk. Na een beschrijving van de Carmel, waarin Th. haar laatste levensjaren doorbracht, vinden we achtereenvolgens vermeld : de inspirerende intentie in haar geestelijk leven ; de hoofdelementen van haar leer ; de eisen van „de kleine weg" ; de opgang naar de Vader in geloof en liefde ; de toewijding aan de Liefde ; het vertrouwen en de overgave. Enkele uitstekende praktische beschouwingen voor de leiding der novicen vormen het slot. — De algemeenheid van de doelstelling zou, zo komt het me voor, nog beter tot haar recht zijn gekomen, als hier en daar het eigene wat minder sterk was geaccentueerd, bij het citeren de chronologische volgorde ook een woordje meesprak en het wapen van de „superlatief" met iets meer voorzichtigheid was gehanteerd.

P. Ploumen

PROTESTANTICA

The Oxford Dictionary of the Christian Church, Edited by F. L. CROSS, London, Oxford Univ. Press, 1957, 16.5 x 24.5, XX + 1492 blz., geb. 70/.

In 1939 nam F. L. Cross de opdracht aan van de O.U.P. om een vulgariserend woordenboek samen te stellen over het Christendom, dat zijn eigen plaats kon innemen bij de reeds waardevolle reeks van encyclopedische werken van deze bekende uitgeverij : *The Oxford Classical Dictionary* enz. Dit betekent dus twintig jaren werk, samen met een uitgebreide staf specialisten, vooral T. M. PARKER, H. J. SUTTEN, H. C. GRAEF. Het werk behandelt „the Christian Church", naar de typisch anglikaanse High-Churchopvatting. Zo het Oosten en de Reformatie in genen dele worden verwaarloosd, valt toch de nadruk op het Westen, en vanzelfsprekend op de Britse Eilanden. In dezelfde lijn wordt stilzwijgend de middenpositie van de C.o.E. aanvaard, tussen het R.C. en het Protestantisme in strikte zin. Daarom ook, omdat deze anglikaanse denkwijze weigert volledig te breken met het verleden, krijgt het R.C. een zeer ruime plaats toebedeeld. Ook hierbij mag dan wel typerend heten de grote aandacht voor de Patristiek, de liturgie, de hymnologie, de heiligen en kloosterorden, zonder hierbij de Hoog-Scholastiek te versmaden, noch het kerkelijk Recht. De Bijbel en de exegese worden erin betrokken in zover deze tot het algemeen kerkelijk erfgoed behoren, zonder specialisatie dus. Verder blijft men erg ruim. Men ontmoet literatoren, als Claudel, Chesterton, Belloc, T. S. Eliot, H. Ghéon, G. Papini en Ch. Péguy; musici, als Bach, Clemens Non Papa ; moderne theologen, als Dom B. Capelle, M. C. d'Arcy, C. H. Dodd, Fr. Gogarten, K. Barth, E. Mersch. Wat het R.C. betreft, heeft men de indruk dat de Anglikanen haast uitsluitend het Franse en Italiaanse Katholicisme kennen, wat overeenkomt met de geestelijke oriëntatie van veel Engelsen. De Duitsers zullen meer het Protestantisme moeten vertegenwoordigen, Duitse R.C. bibliografie is haast niet bekend.

Eigen aan deze opzet is het anonieme team-werk. De verschillende artikelen werden elk door specialisten opgesteld, maar herhaaldelijk door anderen herzien, met elkaar verbonden en op elkaar afgestemd, zodat men tot een tamelijk homogeen geheel is geraakt, wat nogal zeldzaam is bij dergelijke arbeid. Tot de speciale verdienste van dit woordenboek behoort ook de grote zorg die besteed werd aan de bibliografie. Deze werd apart verzorgd, meestal door E. A. LIVINGSTONE. Zij is nooit volledig ; onvermijdelijk kan men dikwijls aanmerkingen maken, belangrijke werken werden vergeten, of meer recente uitgaven niet bijgehouden. Toch blijft ze erg rijk en nuttig.

De toon van de meeste artikelen klinkt buitengewoon irenisch en objectief. Wij merkten

nog enkele flauwe overblijfselen van een oudere protestantse „bigotry" bij de artikelen over het Concilie van Trente (227, 792 en vooral 1374: bij de derde periode van het Concilie „the jesuits were now a strong force"!). Aardrijkskundige trefwoorden bevatten enkel een korte geschiedenis van het Christendom ter plaatse. Hier merkten wij dezelfde inconsequenties als reeds vermeld. Frankrijk krijgt verscheidene kolommen, Italië en Spanje enerzijds, en anderzijds Denemarken, Zweden, Noorwegen en Holland (ook „The Netherlands") worden kort vermeld. „Germany" heeft niets. „Belgium" begint slechts bij 1830. Wat daarvoor in de „Low Countries" is gebeurd, schijnt onbekend te zijn. Wij krijgen korte artikelen over Cornelius a Lapide, Lessius, Ruusbroec, H. Memlinc, H. van Eyck, en Damiaan De Veuster. Leuven is niet bekend, maar wel, wat te begrijpen is, Kard. Mercier. Tenslotte krijgen we nog drie regels over de „Brugse Metten" van 1302, wat met godsdienst niet veel te maken heeft. — Met deze laatste bemerkingen, die men eigenlijk bij elk woordenboek kan aanvoeren, daar men nu eenmaal niet alles even goed behandelen kan, en die de hoofdredacteur in zijn inleiding ook ruiterlijk erkent, willen wij zeker niets afdoen aan wat we hierboven over de degelijkheid, de homogeneïteit en de omvang van deze zeer nuttige encyclopedie hebben gezegd.

P. Fransen

T. F. Torrance, *Kingdom and Church, A study in the theology of the Reformation*, Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1956, 15 x 22.5, VIII + 168 blz., 16/.

In dit belangrijk boek wordt met een grote bronnenkennis de leer der Reformatoren aangaande Rijk en Kerk uiteengezet. Luthers eschatologie is een „eschatology of faith" (7), bij Butzer vinden we een „eschatology of love" (73), terwijl Calvijns eschatologie in het teken van de hoop staat (90). Luther ziet de eschatologie vooral dialectisch tengevolge van de invloed van Gods Woord, dat een spanning oproept. Gods Rijk is tweevoudig: voor de gelovigen door het Woord, voor de ongelovigen door het zwaard. Christus is koning, eeuwig met Vader en Geest als God, tot het eind der geschiedenis als mens. De eschatologisch van elkaar gescheiden perioden van het Rijk Gods mogen niet dooreen worden gehaald. Tegenover Gods terughoudendheid, waardoor Hij het oordeel nog opschort, past ons een houding van geloof. De Kerk, door het Woord gevormd, bezit een inwendige eenheid in geloof, hoop en liefde, waarvan de sacramenten de zichtbaarwording zijn. Zij is het lichaam der gelovigen en steunt op Christus, niet op een uitwendige structuur. In zijn leer der consubstantiatie is Luther volgens T. niet consequent, omdat hier de phasen van het Godsrijk in elkander worden gelegd. Zijn historisch perspectief is niet bijbels. Luther beleefde de eschatologische dialektiek in de z.g. „Anfechtung" (72), van waaruit hij de N.T.-ische eschatologie eerder als troost zag in die moeilijkheden dan wel als een actueel deelhebben er aan.

Butzer heeft een sterk charismatische theologie vanuit een bredere Schriftinformatie dan Luther. Het Rijk van Christus is het Rijk Gods dat reeds in deze wereld is binnengetreden en in de Kerk langzaam wordt gerealiseerd. Hij legt grote nadruk op de liefde: de eenheid van de Kerk is liefde-eenheid, Gods geboden zijn liefde-geboden. Christus koning-zijn strekt zich ook buiten de Kerk uit, alleen langs de weg van zijn priester-zijn. In tegenstelling tot Luther ziet B. dit rijk niet enkel als een „Hörreich", maar tevens als een „Sehreich" (87).

Calvijns eschatologie is sterk christologisch bepaald. Door het geloof delen we in de kracht van Christus' verheerlijking, en dit voert noodzakelijk tot de hoop. Van hieruit wordt de praedestinatie benaderd. De Kerk staat onder Kruis en Verheerlijking. Deze spanning treedt naar voren in het Woord, de sacramenten, het ambt en de Geest in de Kerk. In de eucharistie oefent het Lichaam van Christus, dat door een „eschatological distance" (130) van ons verwijderd is, invloed uit in de kracht van de Geest. De Kerk is *vera facies* van Christus' Rijk, en niet — zoals bij Luther — *larva Dei* (149). Verder verschilt Calvijn van Luther t.a.v. de christologie, de wijze der tegenwoordigheid in de Eucharistie en de grotere nadruk op de zichtbare Kerk.

Schr. heeft met zijn boek een belangrijke bijdrage geleverd. Wij menen van hem te moeten afwijken aangaande de beoordeling der voorreformatorische theologie. Men onderscheide steeds tussen het geloof van een bepaalde tijd en de reflexe formulering. Het verzet tegen Joachim van Fiore kwam voort uit het feit, dat diens leer over de opeenvolgende tijdperken van Vader, Zoon en H. Geest in flagrante tegenspraak was met de gegevens van de H. Schrift.

J. Mulders

H. Hasper, *Calvijns beginsel voor den zang in den eredienst, verklaard uit de H. Schrift en uit de geschiedenis der Kerk, een kerkhistorisch en hymnologisch onderzoek*, I, 's-Gravenhage, Stichting Geestelijke Liederen uit den schat v. d. Kerk der eeuwen, in den handel gebracht door M. Nijhoff, 1955, 21 x 28.5, 774 blz.

Ds. Hasper is geen onbekende op het terrein van de kerkzang. Vijf en twintig jaar geleden ontwierp hij een concept voor een interkerkelijke liederenbundel. In diezelfde tijd verscheen ook van zijn hand een studie over het rythme in de zang der gemeente. De liederenbij-uitstek, de Psalmen, hadden zijn bijzondere zorg. Jaren werkte hij aan het herstel van de Psalmzang, zowel door te speuren naar de oorspronkelijke melodieën van de Reformatie, alsook door deze herstelde melodieën van een daarbij aansluitende berijming te voorzien. Als de neerslag van jaren studie en een steeds dieper binnendringen in de eigenheden van de kerkzang, verscheen het eerste deel van „Calvijns beginsel voor den zang in den eredienst", een lijvig werk van bijna 800 pagina's, bijzonder fraai uitgegeven, en in wél-verzorgde stijl geschreven.

De grote reformatoren waren allen zéér overtuigd van de waarde van de zang in de eredienst. Luther als eerste. Hij was voorstander van „een menigte liederen". Het zingen behoort bij de Kerk en is een wezenlijk bestanddeel van de eredienst. Zonder schade kan men het niet verwaarlozen. Calvijn en Farel waren daar evenzeer van overtuigd. De bestaande Latijnse Misgezangen vond Luther op zichzelf genomen eigenlijk wel goed. Hij verkoos echter de volkstaal. Het repertoire van de bestaande religieuze volksliederen was vrijwel onbruikbaar : met onderwerp, inhoud en vorm kon de Reformatie nu eenmaal niet accoord gaan. Temeer, daar in de Reformatie dit volkslied als bestanddeel van de nieuwe eredienst een veel belangrijker plaats werd toegewezen dan het in de R.K. eredienst had, waar het tenslotte altijd maar tot de peripherie van de liturgie behoorde. Vandaar Calvijns beginsel ten aanzien van de inhoud : terug naar de H. Schrift. En dat niet alleen in het gebruik van de Psalmen, maar ook in het zingen van de heerlijkheid van Jezus Christus, het Nieuw-Testamentisch lied.

Na de uiteenzetting van dit principe behandelt de auteur in forse trekken de zang van tempel en synagoge, en de geschiedenis van de kerkzang tot aan de Reformatie. Hoe verloopt dan vervolgens de zanghervorming in grote centra als b.v. Wittenberg, Constanz, Straatsburg ? Hoe staat Calvijn tegenover de problemen, die met de kerkzang zo nauw samenhangen ? Op al deze vragen wordt met een overvloed van documentatiemateriaal ingegaan. De Duits sprekende gemeenten hadden betrekkelijk snel hun hervormde eredienst, bij de Frans sprekende gemeenten was dat anders. Bij gebrek aan leidende musici werd daar niet gezongen. Om daarin verbetering te brengen gaf Calvijn zelf een tweetal boeken uit : het Franse kerkboek van Straatsburg uit 1539, en daarna het Franse Psalmboek. Beide boeken vinden hun bespreking in een afzonderlijk hoofdstuk en getuigen van Calvijns beginsel. Het deel besluit met enige kwesties van algemenere aard, die overigens toch weer nauw met het voorgaande samenhangen : berijming of gedicht — melodieën — de zang in de praktijk.

Zoals blijkt uit de korte weergave van de inhoud, heeft Ds. Hasper zijn studie over een zeer breed terrein willen verrichten. Dat is ook voor de hand liggend. Het onderwerp heeft zijn raakpunten nu eenmaal over een breed terrein : enerzijds raakt het kerklied exegese, dogma, liturgie, geschiedenis van de spiritualiteit, anderzijds muziekvormen, melodieleer, muziekgeschiedenis. Hier ligt echter ook naar het ons voorkomt de zwakke zijde van dit werk. Een dergelijke exhaustieve behandeling is door één man vrijwel niet te doen. Hoezeer de auteur bewondering verdient om zijn grote eruditie en om het vele interessante materiaal dat hij aanvoert, toch zijn er hinderlijke lacunes, die er niet hadden behoeven te zijn, indien er enige specialisten hadden meegewerkt. Het eerste hoofdstuk, waar o.a. ter sprake komt of de jonge kerk al dan niet Christusliederen zou hebben gehad, zou aan juistheid en bewijskracht gewonnen hebben (ten gunste van Haspers stelling), indien een moderne vak-exegeet een woord had kunnen meespreken. De historische plaatsing van de Reformatie lijdt al evenzeer aan onvolledigheid : deze is niet enkel te verklaren uit binnenkerkelijke toestanden. De hele wijziging van de maatschappelijke structuur in die dagen, een zeer belangrijke factor in dit gecompliceerde geheel, komt niet ter sprake.

Het is natuurlijk duidelijk dat Calvijn met de inhoud van vele liederen niet accoord ging, maar of het nu nodig is om zeer lange verhandelingen te plaatsen over de aflaten, over de geschiedenis der Mariadevotie tot en met de toewijding van Pius XII, valt in ieder opzicht te betwijfelen. En dan was het verdienstelijker geweest de katholieke leer als katholieke leer te geven, en niet vanuit het standpunt van de auteur. De zang in de Kerk vóór de Reformatie, niet in het minst het Gregoriaans (en zeker in zover dit samenhangt met de liturgische viering) is een uiterst glibberig terrein met talloos vele vraagtekens. Het is gevaarlijk daar zonder meer beweringen te doen, zoals bv. op blz. 133 : „Naast dezen soberen (psalm)zang, waartoe ook het volk bekwaam was, ontstond de gewoonte om vijf gezangen (het ordinarium) . . . ., op *even lange* noten te zingen". Dat is vlugger beweerd dan bewezen. Wisten we maar of die noten even lang waren ; dan was de hele rythmekwestie misschien opgelost. De auteur past nu een systeem van ónze dagen toe op de zang van de oude Kerk. Om hier

voorts nog een zin als deze achter te voegen : „Deze gezangen waren : Kyrië, Gloria, Credo, Sanctus en Agnus", is al een even riskante bewering, alsof deze gezangen al vrij vroeg en ineens ontstaan zouden zijn : Sanctus en Kyrië zijn vrij oud, het Gloria werd in de achtste eeuw nog alleen gereciteerd door de Bisschop en dan slechts in de Kerstnacht, Karel de Grote liet onder tegenzin van Rome het Credo reciteren, het Agnus Dei werd in de 13e eeuw b.v. in de S. Jan van Lateranen nog niet gezongen.

Tenslotte betreuren wij het, dat in deze ernstig bedoelde studie nog al eens een polemische toon bovenkomt, ten aanzien van tegenstanders van de auteur inzake diens psalmberijming en opinie omtrent de artistieke kwaliteiten van het kerklied. In een werk als dit hadden wij dat liever achterwege gezien. H. Schelbergen

JUDAICA

Henri SÉROUYA, *La Kabbale, ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*, nouv. éd. rev. et augm. d'une introduction, Paris, Grasset, 1957, 14.5 x 20.5, 533 blz., 1260 Fr.frs.

Dit boek is uit zijn aard al interessant — want boeken die over mystiek, parapsychologie, occultisme e.d. handelen, maken de mens altijd nieuwsgierig. Maar ook om een andere grond, welke buiten dit boek ligt, is het her-verschijnen (15e druk) interessant. Het verschijnt in een tijd van tot nu toe ongekend materialisme en machinisme, een tijd waarin de koude techniek aller belangstelling opeist, een tijd van weten zonder geweten, van God-loosheid, maar waarin men die God toch niet kan kwijtworden. En wat betekent nu mystiek zonder God ? Men verwondere zich niet, dat dit werk, met zijn vele merkwaardige en raadselachtige tekeningen en gravures voor de zoveelste maal, èn herzien en uitgebreid, door de Académie Française bekroond, opnieuw verschijnt. De Schr., een Portugese Israëliet, moet een grote geest zijn, om de on-overzienbare berg Joodse (en andere) mystiekliteratuur en wat daarmee samenhangt — en wat hangt er niet mee samen !, zelfs Bergson en Pascal werden er bij betrokken, — te ordenen en te verwerken. Dat moet jaren van noeste arbeid gekost hebben.

Dit werk is een werk van brede armslag. Jodendom, vanzelfsprekend, maar ook het christendom, de Islam, filosofie, theologie, fysica, cosmografie enz. worden in het gareel gebracht. De eerste bron van het Joodse mysticisme zoekt Schr. bij de Profeten van het Oude Verbond, bij Mozes zelfs, Ezechiël (Merkabah !) e.a. en hij stut zijn argumentatie met de uitspraken en commentaren uit de Talmoed, Pirke Aboth enz. Is die eerste bron niet te ver, en wel op de juiste plaats gezocht ? Het komt ons voor, dat de oorsprong van het Joodse mysticisme eerder moet gezocht worden in de profetische stromingen van minder orthodox gehalte, die in iedere godsdienst aan te wijzen zijn en, buiten de rechte leer om, daar hun weg zoeken. De indruk door ons bij de bestudering van het Joodse mysticisme opgedaan, is meer van vaag pantheïstische aard, welke zich minder of meer ver van het traditionele monotheïsme zoals dit door het Joodse volk in het algemeen beleden wordt en werd, verwijdert. Wat een gegoochel bijvoorbeeld met letters, teksten, cijfers, amuletten, waarvan het orthodoxe Jodendom niets wil weten, ja, dat het verafschuwt ! In alle geval, men kan het mysticisme van de Kabbala zeker niet als het voorbeeld van álle religieus mysticisme aanvoeren.

In zijn inhoudzwaar oeuvre voert de Schr. ons, tred houdend met de ontwikkeling van de menselijke geest, de eeuwen door, beginnend bij de oorsprong der Joodse gnosis, om te belanden bij de twee kapitale werken, die de grondslagen van de Kabbala vormen, de Sepher Jessirah en de Zohar, die hij in oorsprong en ontwikkeling ampel bespreekt. Vervolgens wijdt hij alle aandacht aan de vreemde invloeden op de Kabbala, aan de Esseners, de Platonismen, Christendom en Islam, om daarna, langs de middeleeuwse mystici en mystische secten tot de meer moderne tijden te geraken (Safed, Cordovero, Luria, Sabataï, en de Chassidim van Baal Shem en Beth-El). Het zou wonder zijn als we op die wandeling niet de Mohammedanen-missionaris, filosoof en letterkundige Raymondus Lullus (1235-1315) hadden ontmoet, en de luidruchtige, Querido-achtige Pico della Mirandola (1463-1494)! De laatste gaat door voor de ontdekker van de Kabbala voor het Westen. Om van onze Spinoza maar helemaal niet te spreken ! Inderdaad een uiterst interessante wandeling, langs een weg vol schaduwrijke plekjes waar men véél denkend rusten kan, maar ook met vele exotische doolhoven aan weerszijden van de weg. Zoals boven reeds gezegd : een interessant werk, waarin de scherpzinnigheid van de menselijke geest bij hopen ligt opgetast en ons vaak met bewondering en verwondering vervult. Zo verklaart b.v. Rab Hamnmenoe de Grijsaard in de Zohar, die code van het kabbalisme, dat „heel de aarde als een cirkel in de

rondte draait" (wat we in de Talmoed ook al vinden). „Sommige bewoners bevinden zich boven, andere onder. Al die schepselen hebben verschillende gezichten, naar gelang van het klimaat van iedere streek, en allen lopen er rechtop, gelijk de andere mensen. Dat is de reden dat er op aarde sommige streken zijn waar het nacht is, juist wanneer het in andere dag is, zodat sommige mensen van het licht genieten als andere in duisternis gedompeld zijn. Ook is er een streek, waar het doorlopend dag is en waar de nacht maar zeer kort duurt". Vergeten we niet, dat Copernicus nog lang niet geboren was en dat men van antipoden e.d. nog niets wist!

Dit werk richt zich tot de wereld van de geleerden en het geletterde publiek. Daarom zal het ook in de bibliotheken van onze theologische en filosofische faculteiten, waar de belangstelling voor Judaica (Talmoed en andere geschriften) groeiende is, niet ontbreken mogen. Het zal gelezen en bestudeerd worden als werk van eruditie, dat bovendien nog interessant is.

G. de Jong

WIJSBEGEERTE

Franz KOENIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Die Grundbegriffe,* Freiburg, Herder, 1956, 15 x 23, LXIV blz. + 956 kol., en 4 godsdienstkaarten, geb. DM 32.—.

In het voorwoord van dit voortreffelijk uitgegeven woordenboek, zinspeelt Prof. (thans Monseigneur) Franz König er op, dat het reusachtige werk van de samenstelling verre boven zijn vermoedens is uitgegroeid. Men kan daar onmiddellijk op antwoorden dat het resultaat van zoveel noeste arbeid dan ook is uitgegroeid boven de hoogste verwachtingen die men aan zulk een onderneming mocht stellen. Dit woordenboek, waarvan de ruim 550 artikels het hele gebied van de godsdienstwetenschap bestrijken, vult op uitstekende wijze een leemte aan, die de in brede kringen groeiende belangstelling voor de verscheidenheid van het godsdienstig fenomeen steeds heviger deed voelen.

Door zijn vroeger werk, het driedelig handboek van de godsdienstgeschiedenis *Christus und die Religionen der Erde,* was Prof. König ongetwijfeld de aangewezen man om de leiding van dit woordenboek op zich te nemen. Hij wist zich de medewerking te verzekeren van een honderdtal eminente vakgeleerden, waarvan de kern natuurlijk gevormd wordt door de medewerkers die reeds in zijn handboek hun bevoegdheid bewezen hadden. Onder de nieuwe namen vinden we als de voornaamste, Prof. HAEKEL, voor tal van etnologische artikels, en Prof. GOETZ, die in hoofdzaak godsdienstfenomenologische kwesties behandelt. Deze laatste brengt in het soms wel wat stroeve kader van de Weense cultuurhistorische orthodoxie, die in dit woordenboek overwegend is, een aangename toon van ongedwongen openheid, door zijn positieve houding t.o.v. geleerden die een andere methode aankleven. Een kleine en moeilijk te vermijden schaduwzijde van dat beroep op een ganse schare specialisten ligt hierin, dat sommige medewerkers (vooral Prof. REGAMEY voor het Indisch cultuurgebied) de hun toevertrouwde kwesties meer in detail hebben uitgewerkt dan anderen, waaruit een zekere onevenwichtigheid in de behandeling van evenwaardige problemen voortvloeide. Zo vindt men onder het trefwoord „Monotheismus" alleen het Indische monotheïsme behandeld, en onder „Totenkult" alleen de Romeinse. Aan dit euvel is echter in de mate van het mogelijke verholpen door een zeer practische en uitgebreide lijst, waarin naast de „Text-Stichwörter" ook „Verweis-Stichwörter" werden opgenomen.

F. De Graeve

Dialectica, Revue internationale de philosophie de la connaissance, International Review of Philosophy of Knowledge, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Erkenntnis, vol. 11, NN° 41/42 en 43/44, La Neuveville (Zwitserland), Editions du Griffon, 1957, 16.5 x 23, 440 blz., jaarlijks abonnement 22.— Zw.frs.

Bij gelegenheid van haar *tiende* jaargang heeft *Dialectica* twee speciale en rijk voorziene afleveringen uitgegeven met 27 artikelen in het Frans, Duits en Engels. Wij merken vooral onderwerpen op over moderne Logistiek, Symboliek, mathematische Kennisleer, algemene Kennisleer en Dialektiek. Meteen wensen wij het tijdschrift, de redactie en de medewerkers van harte geluk bij dit jubileum.

Paul MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu, Le Dialogue „Sur la Justice",* (*Aristote, Traductions et Etudes*), Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1957, 16 x 25.5, XII + 183 blz., ing. 150 B.frs.

De vergelijking van sommige met elkaar nauw verwante teksten van Aristoteles' Ethieken en Politica bracht Prof. Moraux op het spoor van een der vele verlorene aristotelische

dialogen : de dialoog „Over de Gerechtigheid", een imitatie in een zekere zin van Platoon's Politeia, die er zich echter reeds ook op menig punt van distancieert. Zeer systematisch gaat S. in deze studie er de sporen van na : eerst bij Aristoteles zelf, die er in Politica III, 6 uitdrukkelijk naar verwijst als naar een van zijn eigen „exoterische" werken en hem verder duidelijk heeft benuttigd zowel in zijn Eudemische als in zijn Nikomacheïsche Ethiek (h. I). Hieruit nu blijkt onomwonden, dat hij werd opgesteld als een parallel van en tevens een repliek op Platoon's Politeia (h. II). Sporen ervan zijn eveneens bij verschillende auteurs uit de Oudheid aanwezig : bij Cicero, Stobaeus, sommige Neoplatonici, Ploutarchos, in de Alkibiades I (h. III). Een systematische vergelijking van het aldus gevondene met het 5e boek van de Nikomacheïsche Ethiek laat aan S. toe enkele hoofdlijnen van die dialoog te reconstitueren (h. IV). In een laatste samenvattend hoofdstuk (h. V) geeft de auteur een overzicht van de stellingen, die hij van dit verloren werk heeft teruggevonden, en toetst ze enerzijds aan die van Platoon en anderzijds aan Aristoteles' eigen theorieën uit de latere perioden van zijn onderwijs en werk. — Hopelijk komen wellicht nog andere vondsten dit alles confirmeren en aanvullen. Ondertussen draagt deze hele studie het hare bij tot nadere opheldering van het heden ten dage op het voorplan staande probleem van Aristoteles' ontwikkeling : zij brengt in h. I een niet te onderschatten nadere precisering aan met betrekking tot de juiste betekenis van de „exoterikoi logoi" — een nadere precisering ook omtrent de wijze, waarop Aristoteles in praktisch alle onderdelen van zijn werk steeds het vroegere materiaal opneemt en blijft benutten, ook wanneer zijn gedachte ondertussen reeds verder is geëvolueerd — en, niet het minst, brengt zij een nieuwe schakel aan het licht met betrekking tot de verschillende ontwikkelingsstadia van meerdere ethische, politische en zelfs psychologische leerstellingen.

J. De Munter

Fernand VAN STEENBERGHEN, *The philosophical movement in the thirteenth century*. Lectures given under the auspices of the Departement of Scholastic Philosophy, The Queen's University, Belfast, Edinburgh, Nelson, 1955, 15 x 22.5, IX + 115 blz., 15'.

De vraag naar de verschillende scholen en systemen, die in de grote eeuw der Scholastiek tegenover elkaar stonden en de vraag naar de invloeden welke in die scholen doorwerkten, is niet alleen een vraag van groot historisch belang maar ook in vele punten een vraag naar de juiste doctrinaire inzichten die wij aan de Meesters der Scholastiek moeten toekennen. De wijze waarop de inzichten omtrent deze vraag in de laatste vijftig jaren zich ontwikkelden tengevolge van de studie van Mandonnet, Maurice de Wulf, François Picavet, Clement Baeumker, Raymond Klibanski, Gilson, Mathieu-Maxime Gorce, de Vaux, vooral ook van Martin Grabmann worden door Van Steenberghen, niet de minste onder deze geleerde zoekers, knap en scherp getekend en hun verschil van opvatting wordt aan zijn eigen interpretatie afgewogen. Was de scholastieke leer van de 13e eeuw zo één als wordt voorgegeven ? Hoe konden de rationalistische historici van de vorige eeuw volhouden, dat de verhouding tussen geloof en rede, tussen Christendom en humanisme slechts een syncretisme was van philosophie en godsdienst ? Van de andere kant : is de poging van Gilson om het christelijk standpunt met de rationalistische historici te verzoenen door zijn opvatting van een specifiek christelijke philosophie in alles verantwoord ?

Wij kennen Van Steenberghen's inzichten neergelegd in zijn grote werk „*Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*" (Louvain, 1931-1942, 2 vol.). In deze lezingen laat de schrijver ons zien welke vorderingen in de studie van de scholastiek gedurende de laatste 15 jaren zijn gemaakt, welke reacties er zijn gevolgd op zijn grote thesis en welk antwoord hij op die opwerpingen geeft. Hij houdt zijn vroegere standpunt staande, dat het conflict dat er heerste onder de katholieke doctoren niet een conflict was tussen twee philosophieën, maar tussen philosophie en theologie. Hij verandert zijn inzicht echter wat betreft Bonaventura in zover dat hij toegeeft dat diens spiritualiteit, verschillend van die van St. Thomas, ook een verschillende philosophie tot grondslag had, nl. een Aristotelisme dat door Augustinisme aangevuld en gecorrigeerd en daarom met recht Augustijns Aristotelisme genoemd mag worden. Zoals de schrijver toegeeft zijn de verschillen niet van zo diepgaande aard. Wij menen, dat de schrijver in zijn oordeel over het Averroisme en over de leer van Averroes te veel overhelt naar dat van mensen als Gauthier. In de „Kitâb fasl al-maqâl" neemt Averroes een houding in, die in het geheel niet strookt met het oordeel, ook door de schrijver gegeven, dat Averroes een puur rationalist zou zijn geweest (pag. 89). Redenerend vanuit de muslimconceptie van theologie, moet Averroes eerder een Muslimphilosooph genoemd worden. Van hieruit voortredenerend, zal ook het oordeel over Siger van Brabant toch enigszins anders moeten luiden.

J. Houben

Karl Jaspers, herausgegeben von Dr. Paul Arthur SCHILPP (*Philosophen des 20. Jahrhunderts*), Stuttgart, Kohlhammer, 1957, 14.5 x 22, XII + 871 blz., geb. DM 43.—.

De boekenserie waarvan dit werk de tweede band vormt beantwoordt aan een opzet die alleszins origineel is. Ontwerper en uitgever zijn de mening toegedaan dat heel wat nutteloze controversen omtrent de interpretatie van grote filosofen — „Kontroversen, mit denen die Geschichte überladen ist" — uit de wereld kunnen geholpen worden, indien men deze filosofen zelf, in hun levensavond, eens met de verschillende interpretaties van hun werk en met de kritiek omtrent hun ideeën zou confronteren en hun zo de gelegenheid zou geven om zich tegenover deze interpretaties en kritiek te verantwoorden. Het lijkt wel een beetje op een examen op latere leeftijd, maar toch is deze onderneming uiterst vruchtbaar gebleken, getuige het onderhavige boekdeel over K. Jaspers. Zoals de andere banden dezer serie, de reeds verschenen band over Einstein en de andere die nog moeten komen, beantwoordt ook deze band aan het volgende schema en bevat hij drie delen: een uitvoerige biografie en liefst een autobiografie (zoals hier het geval is) van de filosoof — praktisch zal deze tevens een inleiding zijn tot zijn werk; een reeks grondige kritische en verklarende studies over het werk van deze filosoof; en tenslotte een antwoord van hemzelf op de kritiek en commentaren. Een volledige bibliografie zal natuurlijk niet ontbreken.

K. Jaspers heeft zich welwillend tot deze confrontatie geleend, en de verschillende auteurs hebben oprecht hun mening omtrent zijn werk gegeven, zodat het geheel zeer sympathiek aandoet en voor het begrip van Jaspers' filosofie een blijvend document geworden is. — De autobiografie van Jaspers, die al een heel boek vormt op zich, zal men met spanning lezen. J. vertelt over zijn jeugd, zijn ziekte, zijn studie, hoe hij als Dr. med. professor in de filosofie is geworden, over zijn ervaringen met vrienden en collega's, over de beangstigende jaren van de nazi-tijd en over zijn filosofische werkwijze. Op de eigen aard van Jaspers' filosofie werpt deze levensbeschrijving, voor wie ze lezen kan, heel wat licht. J. bekent dat hij steeds geschreven heeft om naar best vermogen „zu einem winzigen Teil Vernunft in der Welt zu fördern, dies aber auf dem Wege, dem Leser Unruhe zu bereiten durch Erregen seiner möglichen Existenz, ihn zu ermütigen im Selbstwerden, ihm denkend stranden zu lassen am Unbegriffenen". Zijn opvatting van de filosofie als een hoge vorm van *Kommunikation* en als een bewustwording van een alle gegevenheid omvattende en in zich onvatbare *Transzendenz* vindt in dit verhaal van zijn leven een interessante psychologische verklaring. Zijn eigen werk karakteriseert Jaspers als staande in het teken ener „ruhiger Sachlichkeit" eerder dan in dat van „die Schönheit des dichterisch Sprechenden (für die mir zudem das schöpferische Vermögen fehlt)".

Er is natuurlijk geen denken aan, hier de inhoud van de 24 *Erläuterungen und kritische Essays über das Werk von Karl Jaspers* weer te geven. Het moge volstaan er op te wijzen hoe deze alle zonder uitzondering belangrijke aspecten van Jaspers' filosofie tot object hebben gekozen. Allereerst worden de grondbegrippen van Jaspers' filosofisch denken behandeld: het belangrijk begrip van het *Umgreifende* (Gerhard KANUSS), van de *Grenzsituation* (Edwin LATZEL), van het *Scheitern* (Johannes THYSSEN), van de *Transzendenz* (Hans KUNZ), van de *Kommunikation*. Over dit laatste vermelden we de zeer uitvoerige studie van Fritz KAUFMANN *Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation*. Ernst Moritz MANASSE, Walter KAUFMANN en Jean WAHL handelen resp. over de verhouding van J. tot Max Weber, Nietzsche en Kierkegaard. Verdere studies hebben tot object de psychologie, de anthropologie en de psychopathologie van J. en zijn verhouding tot de wetenschap en de esthetiek. Johan HENNIG en Jeanne HERSCH controverseren over Jaspers' opvatting van de geschiedenis. Omtrent Jaspers' religieuze ideeën schreef Paul RICOEUR *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, en Adolph LICHTIGFELD *Der Gottesbegriff in Jaspers Philosophie*.

Zich enigszins in de onmogelijkheid voelend „eine allen vorgetragenen Gedanken gerecht werdende Antwort" te verschaffen vooral wegens „der zu Verfügung stehende Raum" — het *Antwort* beslaat intussen over de honderd goed gevulde bladzijden — herneemt tenslotte J. zelf de voornaamste punten van het debat, waarbij vooral naast een verheldering betreffende de begrippen *Kommunikation* en *das Umgreifende*, wellicht het antwoord aan John Hennig en Jeanne Hersch (omtrent geschiedenis en traditie) en aan Paul Ricoeur e.a. betreffende de godsdienst, de aandacht zullen trekken. — Het boek is eigenlijk bestemd om als Amerikaanse uitgave te verschijnen. Daar echter meer dan twee derde van de tekst oorspronkelijk in het Duits geschreven werden, werd het dan ook maar eerst in het Duits gepubliceerd met een Duitse vertaling van de Engelse bijdragen.

L. Vander Kerken

G. GUSDORF, *Traité de métaphysique*, Paris, Armand Collin, 1957, 14 x 22.5, 461 blz.

De voorwaarden, die Kant stelde voor de mogelijkheid van elke toekomstige metafysiek waren van die aard, dat elke metafysiek onmogelijk werd. De traditionele objecten van deze wetenschap: de ziel, de wereld, God werden uit het „objectieve kennen" en bij gevolg, zo meende Kant, uit het kennen als dusdanig gebannen. En nochtans, zo constateert Gus-

dorf „la métaphysique n'est pas morte, en dépit des affirmations radicales qui, au début du siècle, prétendaient dresser son acte de décès" (blz. 453). Nochtans gaat hij in zover met Kant akkoord, dat hij elke metafysiek afwijst, die zich voordoet als een absolute kennis of een kennis van het absolute, elke opzichzelf bestaande wereld van intelligibele essenties, gescheiden van het individueel, fenomeneel bestaan. Men erkent hierin de „kritiek van het absolute" van Merleau-Ponty. De metafysieke denkwijze heeft nochtans naast de wetenschappelijke haar eigen bestaansrecht, als een „seconde lecture" van al wat zich aan het menselijk bewustzijn voordoet; en deze tweede lezing bestaat in een steeds persoonlijker stellingname van de reële mens, een interpretatie, die eenheid en orde schept niet buiten maar binnen de realiteit. „En fait tout objet, tout événement revêt une signification métaphysique à partir du moment où le monde et l'homme viennent s'y refléter comme dans un miroir" (blz. 153). Vandaar een zekere relativiteit van de metafysiek: noch de mens, noch de wereld, waarin hij leeft, zijn steeds dezelfde: nieuwe ontdekkingen beïnvloeden de gezichtspunten van de mens op de realiteit en omgekeerd. Iets nochtans schijnt op blijvende wijze de metafysiek te karakteriseren, nl. haar grote themata: de mens, de wereld, God. G. ziet in het sciëntisme de noodzakelijke uitloper van het rationalisme, dat door zijn aanspraak op absolute kennis de menselijke realiteit over het hoofd heeft gezien. Door de ontdekking van de mens als persoon, als geïncarneerd in zijn milieu en zijn situatie, als verantwoordelijk voor de levende God, is de metafysiek het kantiaans rationalisme te boven gekomen en heeft zij haar eigen uitgangs- en uitstralingspunt gevonden. Het is niet mogelijk in het raam van een recensie een meer gedetailleerd overzicht te geven van deze zinrijke moderne metafysiek noch enig kritiek naar voren te brengen. Deze zou eerder in de richting moeten gaan van een aanvulling en verdieping dank zij een zeker intellectualisme, door G. steeds verward met het rationalisme, dat een beter inzicht zou geven in de blijvende waarde van de metafysica en haar verhouding tot de wisselende voorwaarden van het in-de-wereld-zijn van de mens.

F. De Raedemaeker

Stephen TOULMIN, Ronald W. HEPBURN, Alasdair MACINTYRE, *Metaphysical Beliefs, Three Essays* (*The Library of Philosophy and Theology* edited by Alasdair MACINTYRE and Ronald Gregor SMITH), London, SCM Press, 1957, 14.5 x 22.5, 216 blz., geb. 25/.

In het eerste essay van dit boek wordt de bewering van het neo-positivisme, alsof elke metafysische en religieuze affirmatie volkomen zinloos zou zijn, onder de loupe genomen. Op grond van de verklaringen van vooraanstaande neo-positivisten wordt bewezen, dat hun eigen fundamentele affirmaties evenmin aan de stricte regelen van de verificatie beantwoorden, zodat het onmogelijk blijkt, het menselijk denken in het corset van de formalistische logika te persen. Het tweede essay is een merkwaardige taalfilosofische studie, waarin een parallel wordt getrokken tussen de uitdrukkingsvormen van de poëzie en die van de godsdienst. Er wordt nochtans voor gewaarschuwd, dat het fundamenteel verschil tussen dogmatische stellingen in de geopenbaarde godsdienst en poëtische intuïties of inspiraties evenzeer moet worden in het oog gehouden als de analogieën, die tussen beide sferen bestaan. A. Macintyre beklemtoont in het derde essay de eigen waarheidswaarde van de religieuze affirmaties. Alhoewel ze tenslotte naar het onuitsprekelijke heenwijzen, toch zijn ze niet zinloos. Zij steunen op een specifieke ervaring, die in haar geheel niet rationeel kan worden bewezen, maar die door iedereen in zichzelf kan worden opgeroepen. Deze drie studies bezitten een grote intrinsieke waarde en zijn tevens een uitstekende inleiding tot de problematiek van de Godskennis, zoals deze zich in het anglicanisme voordoet.

F. De Raedemaeker

Joseph DE TONQUÉDEC, *La philosophie de la nature. 1: La nature en général. Prolégomènes,* (*Les Principes de la Philosophie thomiste* II), Paris, Lethielleux, 1957, 14 x 22.5, 120 blz., 600 Fr.frs.

Dit boek is bedoeld als initiatie tot de thomistische natuurfilosofie, nochtans niet zo dat ze haar object zou uiteenzetten ten koste van onnauwkeurigheden. Dit eerste deeltje, *Prolégomènes*, geeft ons nog te weinig over de eigenlijke natuurfilosofie, dan dat het zou toelaten te oordelen of de schr. in zijn opzet geslaagd is. Hij begint althans met nauwkeurig het object van de filosofie te onderscheiden van dat der wetenschappen.

M. De Tollenaere

Dr. L. VANDER KERKEN S.J., *De goede mens en zijn gebreken. Een Filosofie van de zedelijke grondhoudingen,* (*Filosofische Bibliotheek*), Antwerpen-Amsterdam, N.V. Standaard-Boekhandel, 1957, 16 x 22, 257 blz.

De theorie van de zedelijke grondhoudingen of de kardinale deugden lijdt aan een gebrek aan methode. Meestal worden ze eerst „gevonden" en dan, met of zonder schematisatie, ge-

analyseerd. Het valt niet te ontkennen, dat phenomenologisch voortreffelijk en diepzinnig werk wordt geleverd bv. in de verschillende werkjes van PIEPER of de *Grundhaltungen* van D. VON HILDEBRANDT. Maar men mist node de logische opbouw van het gehele deugdenleven vanuit het centrale begrip van de zedelijkheid zelve. Natuurlijk mag de filosoof zich niet verstouten het bontgeschakeerde en wijdvertakte zedelijke leven in eenvoudige formules of schema's samen te persen. Hij moet het haast onmogelijke doen om zowel aan de logische oorsprong van de deugden uit de deugdzaamheid als aan de oneindige verscheidenheid van het deugdenleven recht te doen wedervaren.

Pater Vander Kerken heeft in dit werk de taak van een dergelijke vernieuwing van de ethische theorie op zich genomen en met buitengewone scherpzinnigheid en fijnzinnigheid van analyse uitgevoerd. Zoals vanzelf spreekt kan hij niet zo maar met de deur in huis vallen, maar moet zijn fundamenten zorgvuldig leggen. Alvorens de zedelijke grondhoudingen te ontleden, besteedt hij het eerste deel van zijn werk aan de beschrijving van de goede mens, aan de „definitie" van de zedelijkheid, als men het zo wil zeggen. De theorie zou onaf zijn, als alleen de logische oorsprong van de moraliteit verklaard werd : ook de geleidelijke ingroei van de jonge mens uit het premorele stadium in de fase der fundamentele zedelijke houding moet aan het licht worden gebracht. Het behoort min of meer tot de goede toon om met deze fundamentele optie tot zedelijk leven een beetje goedmoedig te spotten. Maar als men eenmaal aanneemt, dat zedelijkheid een volkomen eigen karakter heeft, dan ontkomt men niet aan de conclusie, dat behalve een geleidelijke groei ook een vorm van plotseling ontwaken tot zedelijkheid moet worden aangenomen. Er komt een „moment" in het jonge leven, waarin de mens zichzelf begint te zijn en zijn eigen algemene en dwingende goedheid ontdekt. Omdat hij dat als mens in zijn verschillende dimensies : verhouding tot wereld, eigen subjectiviteit, samenleving en God, ontdekt, wordt het van meet af aan een complex gebeuren, dat een nieuwe continuïteit van handelingen in de mens en aan de mens openbaart : de deugdzaamheid in de deugden, de hebbelijkheden en de gewoonten. Er openbaart zich direct een verscheidenheid van deugd en zedelijke grondhoudingen. Hiermee heeft de auteur het fundament gelegd om in het eigenlijke deel van zijn werk deze zedelijke grondhoudingen te bestuderen.

Dit krijgt vanzelf de vorm van een geleidelijke opbouw van de gehele inhoud van het zedelijk leven, dat daarmee zich tegelijkertijd in zijn verscheidenheden openbaart. Die zedelijke grondhoudingen hebben zowel het karakter van algemene eigenschappen der éne en onverdeelde zedelijkheid, als de aard van aparte deugden in zeer verscheiden doseringen van beide karakteristieken. De zedelijkheid komt tot de mens fundamenteel als een ontwaken, een openbaring, waar hij tegenover staat en die hij heeft te aanvaarden. De auteur noemt deze grondhouding de *bereidzaamheid*. Deze meestal niet besproken grondhouding legt het fundament voor de in alle schema's van kardinale deugden voorkomende *bezonnenheid*. Het willen-doen moet uitkijken om te zien wat het moet doen en hoe het moet doen. De handeling zelf moet zich kunnen ontvouwen : welbehagen, instemming, beraad, motivering, keuze en uitvoering. Het is echter niet zo, dat eerst in de laatste fase de zedelijkheid zich openbaart. „Het geheel der handeling is een structuur van handelingsmomenten, die weliswaar elk de gehele handeling zijn, maar dit telkens op hun momentele manier" (77). De mens plaatst zichzelf van den beginne af pardoes in de zedelijke situatie en alle momenten van de zich ontvouwende inhoud van de handeling worden door de zedelijkheid bestuurd, zodat ook allerlei fasen van diepgang in de zedelijkheid onderscheiden moeten worden. De schrijver van dit werk besteedt bijzondere zorg aan een scherpe analyse der verschillende momenten van de bezonnenheid : inzicht, beleid, voorzien, ervaring, gezeggelijkheid, behoedzaamheid, omzichtigheid, slimheid, bezorgdheid, achtzaamheid, zorgzaamheid, zorgvuldigheid. Hij waarschuwt ook voor de afwijkingen der overdreven bezorgdheid en van het ethisch formalisme.

De zedelijke waarheid is een souvereine waarde, die boven alle andere menselijke waarden staat en deze geleidt. Het zedelijke leven vergt daarom van de mens een voortdurende inspanning, een constante waakzaamheid, een nooit nalatende *ijver*. Ook deze zedelijke grondhouding komt dikwijls tekort. Ofschoon de geestelijke traagheid wel onder de hoofdzonden gerekend wordt, vindt men meestal de geestelijke ijver niet onder de hoofddeugden. Waarom en hoe hij daarin thuishoort, wordt weer zorgvuldig uitgewerkt, omdat dit vanzelf leidt tot de kennis van de deugd als *evenwichtigheid*, als beraden en bezonnen ijver, die zich tussen uitersten in het midden houdt, zoals de ethische theorie al sinds Aristoteles geleerd heeft. Dat het midden geen middelmatigheid van deugdzaamheid betekent, ligt al in de ijver. Maar op zich heeft deze zedelijke grondhouding toch een *modaal* karakter en dringt nog niet door tot de volkomen menswording. Alvorens verder door te dringen in de kern der zedelijke bewustwording worden wij echter gewaarschuwd, dat de mens altijd een wereld-bewonende mens is en geen „kosmisch-gevrijwaarde kluizenaar van een abstracte inwendigheid" (138).

Stoïcisme is een gevaar voor iedere deugdenleer en iedere deugd. — De verweving der zedelijkheid met de objecten van het handelen van het mens-zijn dwingt de deugd zich te vrijwaren tegen de aantrekkings- en afstotingskrachten van de inwendige en uitwendige wereld. Daarin bewaart de zedelijkheid zichzelf door de *zelfbeheersing* : de *matigheid* en de *sterkte*, die ook weer tot de klassieke kardinale deugden behoren, maar hier op zeer originele wijze opnieuw phenomenologisch ontvouwd worden. Hierin groeit dan de menselijke persoonlijkheid tot rijpheid : de edele en trouwe mens. Deze kardinale deugd der *getrouwheid* met de daaraan aansluitende *menslievendheid* vormen a.h.w. de kern en de test der zedelijke grondhoudingen. Wat daarachter nog komt, doet de mens langzaamaan uit de zedelijkheid opstijgen naar de hogere sferen, die uiteindelijk uitmonden in de godsdienst en de godsdienstigheid.

Bij de analyse der zedelijke grondhoudingen krijgt hier terecht de rechtvaardigheid een in zekere zin ondergeschikte plaats toebedeeld als eerste fase in de ontvouwing der menslievendheid. De uitgebreide kasuïstiek der moraaltheologieën geeft aan de rechtvaardigheid in de opbouw der zedelijkheid een kwantitatief te grote plaats, die ons op onze hoede moet doen zijn om kwantiteit en kwaliteit niet te verwisselen. De kwaliteit ontvouwt zich van rechtvaardigheid, door dienstvaardigheid, waarachtigheid, achting, ootmoed en onderdanigheid, tot menslievendheid. In de beschrijving van deze laatste deugd begaat de auteur, tenminste formeel, een fout. Omdat hij reeds vroeger in *Bijdragen* een artikel geschreven heeft over „Menselijke liefde en vriendschap", meent hij hier ons naar dit artikel te mogen verwijzen. Maar daardoor laat hij ons eigenlijk in dit boek met een afgeknotte verhandeling over de menslievendheid zitten. De zedelijke grondhouding der naastenliefde in haar vele facetten komt in dit boek tekort. — Het laatste hoofdstuk over de *godsdienstige* mens stelt de ethicus voor een moeilijk probleem. Godsdienst is iets anders dan zedelijkheid, al wordt ook de zedelijkheid in de godsdienst opgeheven en hebben godsdienstige handelingen ook een zedelijk aspect. De ethica behoort geen theorie te geven van de godsdienstige grondhoudingen, omdat deze tot het terrein van de godsdienstfilosofie behoren. Daarentegen kan de ethica er ook niet over zwijgen, in zover als de godsdienstigheid zelve ook een zedelijke grondhouding is. De Scylla en Charybdis vermijdt de auteur door een korte analyse van godsdienstigheid, gebed, eredienst, geloof (wijsheid), hoop (schone voleinding) en liefde, zover deze *ook* menselijke volmaaktheden zijn.

Mijn bedoeling met deze ietwat lange uiteenzetting van de inhoud van dit boek is de lezers nieuwsgierig te maken. Ik zou hen willen aansporen dit originele boek te lezen, waarin zij de traditionele leer der zedelijkheid zich zien ontvouwen op een volkomen nieuwe wijze. De moraaltheologie is zozeer overladen met de kasuïstiek van wat de mensen moeten doen, dat het inzicht in wat zij feitelijk doen, niet voldoende tot zijn recht komt ; misschien zelfs maakt dit de mensen los van de verwondering en de nieuwsgierigheid om te weten, wat nu eigenlijk de zin en de inhoud van het ethisch gebeuren is. Om het orgaan daarvoor te voeden, brengt dit boek overvloedige stof. Misschien dat, wanneer de belangstelling voor de ethische waarde op zich weer groeit, zelfs de behoefte aan kasuïstiek begint af te nemen.

P. de Bruin

Michael B. FORSTER, *Mystery and Philosophy* (*The Library of Philosophy and Theology* edited by Alasdair MACINTYRE and Ronald Gregor SMITH), London, SCM Press, 1957, 14.5 x 22.5, 96 blz., geb. 12 s 6 d.

Het neo-positivisme (Russell, Wittgenstein, Reichenbach enz.) kan worden beschouwd als de epistemologie van de moderne wetenschappen. De a-priori veronderstelling van deze kenleer is, dat er geen geheim kan bestaan, dat niet door de logische akt principieel volkomen kan worden opgehelderd. Prof. Forster (Oxford) toont aan, hoe het mysterie daarentegen een essentiële plaats bekleedt zowel in het Griekse als in het Joods-christelijk denken. Tegenover de heldere oppervlakkigheid van het rationalistische denken staat de mysterieuze diepte van de contemplatieve mens. Deze kan niet leven noch denken alleen op het plan van de beperkte logika van het neo-positivisme, daar niet alles en vooral niet het voornaamste kan geverifiëerd worden als een uitspraak over een feit in de wereld. Het ideaal van de kennis kan er niet in bestaan alles te herleiden tot een uitspraak als : daar staan drie bomen, of iets dergelijks.

F. De Raedemaeker

Albert LANG, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München, Max Hüber-Verlag, 1957, 15 x 21, 267 blz. geb., DM 11.80.

A. Lang heeft zijn godsdienstfilosofie in twee delen ingedeeld. In het eerste geeft hij de wezensbepaling van de godsdienst en onderscheidt hem van de overige gebieden van het geestesleven (filosofie, kunst, ethiek) en van de religieuze Ersatz- en vervalvormen. In

dit deel erkent men onmiddellijk de invloed van de godsdienstfilosofie van Scheler, van R. Otto, van A. Brunner en J. Hessen. De religieuze act wordt bepaald als de overgave van het diepste Ik aan een transcendente, heilige en persoonlijke Waarde. Hij wordt essentieel geconstitueerd door de Ich-Du-verhouding. In tegenstelling met de genoemde auteurs acht de schrijver nochtans de „Godsbewijzen" niet overbodig, maar integendeel noodzakelijk als fundament voor elke godsdienstfilosofie. Het tweede deel van zijn boek behandelt dan ook de „Wahrheit der Religion" en schetst de voornaamste Godsbewijzen, die in de loop der geschiedenis van de filosofie werden naar voren gebracht en bestreden. A. Lang is steeds een veilige gids; hij weet zijn opvattingen te staven door talrijke, goed gekozen citaten uit de werken van de voornaamste godsdienstfilosofen van deze tijd. De uiteenzetting is buitengewoon helder en de stellingen van de schrijver zijn steeds genuanceerd en begrijpend voor tegenovergestelde meningen. Een diepe persoonlijke filosofie moet men echter in dit boek niet zoeken. De begrippen subject-object, waarde, heiligheid worden slechts vluchtig omschreven, niet filosofisch onderzocht in een synthetische wijsgerige gedachte. We hebben hier te doen eerder met een voortreffelijke fenomenologie van de hedendaagse godsdienstfilosofie dan met een eigenlijke wijsbegeerte van de godsdienst.

F. De Raedemaeker

Bernhard Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion, Religionssoziologie als Anruf*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1956, 14 x 21, 447 blz., Sh. 88.—.

Onder de reclame-titel „Macht und Ohnmacht der Religion" biedt de moraaltheoloog Bernhard Häring ons een systematisch uitgewerkte Religionssoziologie die metterdaad meer wil geven dan enkel en alleen een techniek ten dienste van de zielzorg, m.n. een degelijk theologisch en sociologisch uitgewerkt fundament voor een sociale pastoraaltheologie. Häring kenmerkt zijn opvatting van de Religionssoziologie als volgt: „*Gegenstand* der Religionssoziologie sind die *Wechselbeziehungen* zwischen der Religion und den gesellschaftlichen Verhältnissen" en stelt zich op de eerste plaats ten doel de taak dér leken bij hun inzet voor de kerstening van het maatschappelijk leven theologisch en sociologisch te funderen en practisch aanschouwelijk te maken.

In het eerste hoofddeel behandelt de auteur bij wijze van theologische propaedeuse de „Theologische Grundfragen der Religionssoziologie". Dit deel omvat de volgende hoofdstukken: „Religion als Gemeinschaft und als gemeinschaftstiftende Macht", „Verhältnis von Reich Gottes und Welt", „Kirche und Staat" en „Theologie des Milieus". Het tweede hoofddeel is gewijd aan de „Kernprobleme der Religionssoziologie", m.n. „Religion und Gesellschaft im allgemeinen", „Elite und Masse in religionssoziologischer Sicht", „Religion und Staat (Politik)", „Religion und Wirtschaft", „Religion und Kultur", „Religion und Zeitgeist". Het derde hoofddeel: „Religionssoziologie im Dienste der Seelsorge", stelt de meer practische vragen aan de orde, verdeeld over de hoofdstukken: „Sinn und Zweck der religiösen Soziographie", „Bestandsaufnahme", „Die Auswertung der Bestandsaufnahme" en „Der Aktionsplan".

In het tweede hoofddeel missen wij node een hoofdstuk over „Religion und Familie". Hiervoor verwijst de auteur ons wel is waar naar zijn boek „Soziologie der Familie", maar in het geheel van een systematisch uitgewerkte Religionssoziologie mag dit hoofdstuk toch voorzeker niet ontbreken. In het bijzonder zijn wij de auteur dankbaar voor zijn grootse systematische opzet, waarmede hij inderdaad pionierswerk verrichtte op het gebied van een nog zeer jonge wetenschap. Het mag dan ook niet verwonderen, dat zijn werk op menig punt om een voortgezette theologische en sociologische bezinning vraagt. Dit te meer, omdat de theologie zich nog zo weinig systematisch met het profane inliet en de sociologie zelf nog een jonge wetenschap is, die nog tot nadere klaarheid over haar wezen, methode en categorieën moet komen. Ook dit werk van Häring wordt gekenmerkt door zijn resoluut vasthouden aan het onveranderlijke en zijn tegelijk zo open begrip voor het veranderlijke in het christendom, zodat hij niet minder resoluut al datgene afwijst, wat door de ontwikkeling in ruimte en tijd tot een overbodig petrefact geworden is.

A. van Leeuwen

VARIA

„Je sais, je crois", Encyclopédie du catholique au XXième siècle, Collection dirigée par H. Daniel-Rops, Paris, Arthème Fayard, 1956 vv., 14.5 x 19.5, ± 120 blz. p.d., 300 Fr.frs. p.d.

Met grote voortvarendheid wordt gewerkt aan de uitgave der 150 encyclopedische monografieën in deze voortreffelijke collectie (zie bespr. in Bijdr. 18 (1957) 109-111). Hier moge een kort overzicht volgen van de ons in 1957 toegezonden deeltjes:

P. Auvray - P. Poulain - A. Blaise, *Les Langues sacrées*. (n. 115) — korte inwijding in de drie sacrale talen van het christendom: Hebreeuws, Grieks en Latijn. Auvray geeft

de elementen van grammatica en syntaxis van het Hebreeuws ; Poulain en Blaise daarentegen een beknopte maar uitstekende karakteristiek van resp. het christelijke Grieks en Latijn.

E. Beau de Loménie, *L'Église et l'État, Un problème permanent.* (n. 88) — historische analyse van het probleem.

Ch. Baudouin, *Y a-t-il une science de l'âme?* (n. 33) — inleiding in de hedendaagse psychologische wetenschap. In kort bestek een verbijsterende hoeveelheid eruditie in duidelijke taal samengevat.

N. Corte, *Les origines de l'Homme.* (n. 29) — mythologie, filosofie, moderne wetenschap en theologie over het ontstaan van de mens (van Genesis tot Teilhard de Chardin, zou men kunnen zeggen !).

Mgr. Cristiani, *Nos raisons de croire, Sens et vertu de l'Apologétique.* (n. 106) — dit boekje kan zonder meer als een krachttoer van schrijverskunst gewaardeerd worden. Hoewel de stellingname mogelijk niet helemaal up to date is, worden de moderne apologetische methoden toch met sympathie vermeld.

J. Daujat, *La grâce et nous chrétiens.* (n. 23) — uitstekend tractaatje over de genade, vooral op leer der H. Schrift gebouwd. De theologische beschouwingen van D. stoten steeds weer door tot het gebied der spiritualiteit, waardoor zijn verhandeling een zeer concrete vorm krijgt.

A. Dauphin-Meunier, *L'Église et les structures économiques du monde.* (n. 89) — behandelt de meest wezenlijke problemen der huidige wereldeconomie met de oplossingen, door de laatste Pausen aanbevolen.

J. Douillet, *Qu'est-ce qu'un Saint?* (n. 46) — deze vraag naar de theologie der heiligheid en der heiligenverering wordt voortreffelijk beantwoord in een uitstekend geschreven boekje.

E. Drioton, G. Contenau, J. Duchesne-Guillemin, *Les religions de l'Orient Ancien.* (n. 141) — bijzonder knappe inleiding in deze materie : Egypte (Drioton), oude godsdiensten van West-Azië (Contenau) en Perzië (Duchesne-Guillemin).

J. Hamelin, *Le théatre chrétien.* (n. 129) — oorsprong en korte geschiedenis van het christelijke toneel ; neergang in de vorige eeuw en hedendaagse herleving.

J. Lécuyer C.S.Sp., *Prêtres du Christ, Le Sacrement de l'Ordre.* (n. 53) — duidelijke uiteenzetting, gefundeerd op H. Schrift en Traditie ; met aparte hoofdstukjes over het priesterlijk celibaat en het lekenpriesterschap.

S. Lemaître, *Hindouisme ou Sanâtana Dharma.* (n. 144) — korte maar uitstekende samenvatting van godsdienst en filosofie van het Hindouisme.

A. Leroy, *Naissance de l'art chrétien, Des origines à l'an mil.* (n. 122) — teleurstellend ; moeilijk leesbaar geschreven.

A. de Parvillez S.J., *La plume au service de Dieu.* (n. 114) — christelijke literatuur, die wezenlijk „art engagé par la foi" is, is daarom niet minder vrij, zuiver en waardevol. Met overzicht van wat momenteel in Frankrijk wordt gedaan voor de verspreiding van het waardevolle katholieke boek.

B. Piault, *Le mystère du Dieu vivant, Un et Trine.* (n. 17) — beknopt tractaatje *De Deo uno et trino* ; geeft vooral H. Schrift, dogmageschiedenis en spiritualiteit.

A. D. Tolédano, *L'Anglicanisme.* (n. 138) — ontstaan, geschiedenis en huidige situatie.

S. Trooster

Het Uitvoerend Comité van de „Congrès Biblique Catholique International" laat weten, dat bij gelegenheid van het tienjarig bestaan van de „Journées Bibliques de Louvain", deze Bijbeldagen voor het jaar 1958 zullen gehouden worden in *Civitas Dei*, het gebouw van het Vaticaan op de Wereldtentoonstelling van Brussel. Het Congres zal duren van 25 tot 30 augustus 1958. Er worden zes secties voorzien. Voor alle inlichtingen kan men zich wenden tot Z.E.H. Kan. Ed. Massaux, Blijde Inkomststraat 97, Leuven.

DE NAAM JAHWEH ALS SAMENVATTING VAN ISRAELS GODSBESEF *)

Dat met Moses' optreden een volkomen nieuwe fase der openbaringsgeschiedenis aanvangt, wordt op bijbelse manier wel het sterkst benadrukt door de mededeling dat God, die zich aan de Vaderen als God Almachtig *(el sjaddaj)* had doen kennen, zich nu voor het eerst openbaart als Jahweh (Ex 6, 3). Het verhaal van het brandend braambos vertelt omstandig hoe Jahweh zijn Naam aan Moses bekend maakt en hem er de betekenis van uitlegt (Ex 3, 13-15).

Deze passages willen het belang van de verlossingscyclus duidelijk maken en geenszins een antwoord geven op de puur historische vraag waar de naam Jahweh precies vandaan komt. Wie daaraan twijfelt, moet zich herinneren, dat er nog een andere bijbelse traditie bestaat, al evenmin door zuiver historische interesse ingegeven, volgens welke de oorsprong van de naam Jahweh teruggaat tot de oertijd van het mensdom, daar Adams kleinzoon Enos ,,begon de Naam van Jahweh aan te roepen" (Gn 4, 26). Overigens zijn er tot nu toe volstrekt geen doorslaande gegevens, waaruit het bestaan van de naam vóór de tijd van Moses zou blijken.

Met de vele kwesties rondom de naam Jahweh kan men gemakkelijker een boek dan een paar bladzijden vullen. Tot de laatste tijd toe is er veel geschreven en gegist over de herkomst van de naam, over tijd en plaats van zijn ontstaan, over zijn oorspronkelijke vorm en uitspraak en over zijn afleiding. Ofschoon de Bijbel over enige van deze kwesties het een en ander schijnt te zeggen, is men heden ten dage algemeen en terecht van mening, dat de bedoeling van de bijbelse gegevens in een heel andere richting te zoeken is: in de naamsverklaring moet men op de eerste plaats een uitdrukking zien van Israels Godsbesef, dus geen filologische of historische bijzonderheden over het *woord* Jahweh, doch een theologische en didaktische formulering van Israels geloof omtrent *aard en wezen* van zijn nationale God. Maar ook over dit verreweg belangrijkste punt: wat voor een opvatting over God drukt de gewijde schrijver door middel van deze naamsverklaring uit? is men het nog lang niet eens en is het dispuut nog steeds zeer levendig.

Balans der huidige verworvenheden

Het aantal bijbelse naamsverklaringen is zo groot, dat men hun aard en bedoeling gemakkelijk vast kan stellen. Wanneer een naam met een bepaald

*) Deze schets werd ontworpen voor een boek over Israels Godsdienst dat de schrijver onder handen heeft en dat hopelijk binnen afzienbare tijd verschijnen zal in de reeks *Godsdiensten der Mensheid* (Roermond, Romen & Zonen). Dat geen enkele auteur en zelfs VRIEZEN niet genoemd wordt, betekent niet dat deze schets niet veel aan hen te danken heeft, doch hangt samen met de bestemming ervan.

woord in verband wordt gebracht, is daartoe volstrekt geen taalkundige verwantschap nodig. Wél nodig is, dat de naam door klank of vorm aan dat woord herinneren kan. Zoals bij alle volksetymologie is schijnverband, waarop de mogelijkheid van spontane associatie berust, veel belangrijker dan etymologisch verband. Het hebreeuwse woord *adam* (mens) laat zich gemakkelijk associëren met *adamah* (akkergrond), zoals *issjah* (vrouw) op het eerste gezicht de vrouwelijke vorm lijkt van *isj* (man). Taalkundig hebben deze woorden weinig of niets met elkaar uit te staan, maar tot en met de Middeleeuwen vielen dergelijke combinaties zeer in de smaak en werden ze als didaktisch middel uitgebuit. Ze zijn een tijdgebonden uitdrukkingsmiddel voor iets anders waar het om te doen is.

Om dat te benaderen moet men steeds voor de geest houden, dat in de antieke opvatting de naam het ding of de persoon zelf vertegenwoordigt en er een natuurlijk geheel mee vormt. De naam is niet alleen uitdrukking van het wezen, maar is er mee geladen. Dit hangt samen met het concreet, totalitair, existentieel karakter van het oud-oosters denken, of liever van de wijze waarop de oud-oosterse mens met de wereld buiten hem in contact treedt, want ons woord „denken" is in dit verband alweer veel te eenzijdig en te abstract.

Reeds de gedachten en de plannen van de menselijke geest staan veel dichter bij daad en werkelijkheid dan in onze opvatting het geval is. Nog meer geldt dat van het gesproken woord dat, vooral als het een vloek- of zegenformule betreft, iets onherroepelijks heeft, omdat het als het ware gestalte geeft aan de toekomstige werkelijkheid.

De naam nu is een bijzonder intensief woord, omdat hij onvervreemdbaar eigen is aan een bepaalde persoon of zaak. De persoon leeft in zijn naam en leeft er in voort. De Israeliet sterft gerust in de zekerheid, dat zijn naam voort zal leven in zijn nageslacht of tenminste in een duurzaam grafmonument, maar hij beschouwt het als de grootst mogelijke straf, als zijn naam zou worden „uitgeroeid" of als hij onbegraven zou moeten blijven.

In het grote babylonische scheppingsepos *Enoema elisj* is niet genoemd worden en geen naam hebben gelijk aan niet bestaan, zoals uit de aanhef van het gedicht al aanstonds blijkt:

> Toen boven de hemel nog geen benaming had ontvangen,
> toen beneden de aarde nog geen naam had...
> toen er nog geen struik en nog geen riet was,
> toen nog geen der goden bestond,
> toen nog geen naam en geen lot bepaald was...

In deze opvatting moet men ook zeer hechten aan het kennen van de naam en liefst zoveel mogelijk namen van de godheid. Inderdaad speelt namenmagie in het oosters heidendom een grote rol. De apotheose van bovengenoemd gedicht bestaat hierin, dat de gezamenlijke goden in spreekkoor de vijftig namen van de scheppergod Mardoek, de stadsgod van Babel, plechtig uitroepen, waarop de vermaning volgt die namen goed te onthouden en ze zijn kinderen in te prenten. Het aanroepen van de god — het luide uitspreken en herhalen van diens naam — heeft een als het ware

dwingende uitwerking. Het kennen van de naam geeft macht over de godheid en dus zekerheid van verhoring. Het openbaren van een nieuwe naam ontsluit nieuwe mogelijkheden om bepaalde goddelijke krachten te activeren.

De gewijde schrijvers hechten zo aan naamsverklaringen, omdat voor hen verband tussen de namen wijst op verband tussen de dingen zelf, woordelijk verband openbaart zakelijk verband. En om het laatste is het hun te doen: ze willen over de werkelijke verhoudingen iets leren en daartoe zijn de volks-etymologische verhoudingen tussen woorden of namen slechts een uitdrukkingsmiddel dat de mensen van hun tijd zeer aanspreekt. Zo vindt de bijbelse leer dat de mens van nature een stoffelijk en voor het graf bestemd wezen is, een sprekende bevestiging in de frappante overeenkomst tussen de woorden *adam* en *adamah,* zoals ook, in hetzelfde verhaal, de leer over de verhouding tussen man en vrouw geïllustreerd, bevestigd en gemakkelijk onthouden wordt door de schijnbare samenhang tussen de woorden *isj* en *issjah.*

Het eerste wat we derhalve op moeten merken aangaande de bijbelse verklaring van de naam Jahweh, is dat het ook hier niet gaat om woorden maar om de werkelijkheid zelf. De gewijde schrijver heeft zijn charisma niet ontvangen om ons er over in te lichten wat het *woord* Jahweh betekent; dit is slechts een tijdgebonden uitdrukkingsmiddel om duidelijk te maken wat Jahweh *zelf* waard is. Daartoe ontving hij zijn charisma en daarin is hij een gezaghebbende geloofsgetuige. Daar nu eenmaal volgens oosterse begrippen een god *is* wat hij *heet* en waard is wat zijn naam waard is, laat hij zien hoe, wat hij over Jahwehs wezen leren wil tot uitdrukking komt in Jahwehs naam. Uit het verhaal behoeft dus niet te volgen, dat de naam Jahweh inderdaad samenhangt met het enigszins gelijkluidende hebreeuwse werkwoord „zijn", maar wél dat de inhoud van het woord „zijn" op een of andere wijze aan Israels God moet worden toegeschreven.

Op een of andere manier! De grote vraag is: op welke manier? Want de eigen manier waarop Jahweh „is" ligt uitgedrukt in de eigenaardige en zeer omstreden formule „Ik ben die Ik ben".

De gewijde schrijver moet er aan hechten te laten zien hoe de naam Jahweh met die formule samenhangt. Hij doet dat op zo'n kunstige manier, dat tevens blijkt hoe deze Jahweh dezelfde is als de God der Vaderen. Schematisch verloopt de dialoog tussen Jahweh en Moses als volgt.

a) Moses: Goed, ik ga dan naar de zonen Israels en zeg hun:
de God uwer Vaderen zendt mij...
b) dan zullen ze vragen: Hoe is zijn naam?
wat moet ik dan zeggen?
c) Jahweh: Ik ben die Ik ben
d) ge moet zeggen: *Ik ben zendt mij*
e) ge moet zeggen: *Jahweh, de God uwer Vaderen... zendt mij*
f) Dit is voor eeuwig mijn Naam, zo zal Ik genoemd worden
van geslacht tot geslacht (Ex 3, 13-15).

Het schema spreekt voor zichzelf. In één moeite door wordt Jahweh ver-

eenzelvigd met de God der Vaderen, maar hoofdzaak is door middel van de korte formule „Ik ben" (d) een brug te slaan tussen Jahweh (e) en de lange formule (c) waarin vervat moet liggen wat de schrijver over Jahwehs wezen zeggen wil. De zinsdelen b, c en f horen bij elkaar; de synonieme tussenzinnen d en e geven slechts de trappen aan waarlangs men van de volledige naam komt tot de gebruikelijke naam, terwijl ze tevens zorgen voor de identificatie van Jahweh met de God der Vaderen.

Ongetwijfeld stelt de schrijver de naam Jahweh (JHWH) voor als afgeleid van het werkwoord „zijn" (HJH, archaïsch en dialectisch alsmede in het aramees HWH — zo wordt *chawwah* = Eva geïnterpreteerd als *chajjah* —) waarvan de derde persoon enkelvoud normaal met het voorvoegsel je- of ja- gevormd wordt. Dan betekent de naam: „hij is", met welke volksetymologie geleerd wordt dat Israels God „is".

Toch is men niet klaar met het leergehalte van de passage door vast te stellen wat „zijn" in een dergelijk bijbels verband betekent, want dit „zijn" wordt nader omschreven door de wending „Ik ben die Ik ben" *(èhjèh asjèr èhjèh)*, waarvan de formule „Ik ben" *(èhjèh)* de in Jahwehs eigen mond passende verkorting is, daar Jahweh moeilijk over zichzelf kan zeggen: „Hij is". Overgebracht in de derde persoon, wordt deze verkorting tot *jihjèh* (hij is), waarvan *jahwèh*, de hervonden en vooral door griekse bronnen bevestigde — *jabê, jaoue* en het kunstmatige, uit alle klinkers opgebouwde toverwoord *jaôouêe* — uitspraak van JHWH, inderdaad de archaïsche vorm is die men op grond van de nieuwste gegevens kan verwachten. Daarom ook heeft de vaak verdedigde causatieve betekenis („hij doet zijn", hij geeft het aanzijn, hij schept, enz.) veel minder kans dan vroeger en kan ze gevoegelijk terzijde gelaten worden. De schrijver vat de naam Jahweh dus op als een evocatie van de lange formule, zodat zijn leerstellige bedoeling geheel afhangt van de betekenis daarvan.

Over deze betekenis heerst geen eenstemmigheid, maar er zijn slechts twee meningen of liever twee interpretatie-stromingen die werkelijk op weg helpen, al worden ze door hun verdedigers gewoonlijk zo gehanteerd dat ze elkaar uitsluiten. Beide bevatten zoveel juiste waarnemingen en elk van beide past zo goed in bepaalde reeksen van bijbelse gegevens, dat men door te kiezen de draagwijdte van de teksten verarmt en tot eenzijdigheid schijnt te vervallen. Wat bij een zo rijk en veelzijdig onderwerp, dat in de Bijbel zelf al zoveel vertakkingen en zo'n lange geschiedenis heeft, niet valt te verwonderen. Het is in een dergelijk geval dikwijls verstandig zich niet te spoedig aan één bepaalde mening te binden. De veiligste weg is dan, zich te houden aan de soliede gegevens van beide partijen en te blijven staan op het punt waar beide onherroepelijk uit elkaar gaan. Dan leert men van beide en blijft men gevoeliger voor de mogelijkheden ener synthese.

Sterke en zwakke zijde der „afwijzende" verklaring

Wanneer we de eerste dezer meningen tot het einde toe volgen, is het van geen belang meer te onderzoeken wat de bijbelse zin van „zijn" is. De naam

Jahweh zou namelijk uitsluitend betekenen, dat de naam dus het wezen van Israels God ten enen male ontoegankelijk is voor stervelingen. Dit is ongetwijfeld een element van Israels Godsbesef, maar drukt het bij lange na niet volledig uit. Zeker, onze Exoduspassage behoeft niet alles te zeggen, maar het lijkt toch riskant om haar slechts dit te laten zeggen. De naar geest of vorm verwante bijbelplaatsen waarop men zich beroept nodigen al tot een bredere interpretatie uit, terwijl de tweede mening van haar kant weer andere teksten naar voren kan schuiven die er voor pleiten, dat Israel uit de naam Jahweh wel heel positief moest horen, dat Hij inderdaad „is".

De argumenten over en weer zijn de moeite waard en wel geschikt om meer inzicht te geven in Israels Godsbesef. Dit wordt inderdaad gedragen door een dermate levendig gevoel voor de onoverbrugbare afstand tussen het goddelijke en de menselijke ondermaanse wereld, dat het onwaarschijnlijk wordt dat Jahweh zijn wezen zonder meer in zijn naam aan Israel uitlevert. Herhaaldelijk komen we de opvatting tegen, dat de mens Jahweh niet kan aanschouwen, ja zelfs zijn stem niet kan horen. Tegenover Jahweh houdt geen mens stand, hij overleeft het niet, Jahweh is hem te sterk, Hij is als een verterend vuur. Toen Gedeon zich bewust werd met wie hij had gesproken, zei hij:

> Ach Jahweh, mijn Heer, daar heb ik zo waar de engel van Jahweh van aanschijn tot aanschijn gezien. Maar Jahweh sprak: Vrede *(sjalôm)* zij u. Wees niet bang; ge zult niet sterven. Toen bouwde Gedeon een altaar voor Jahweh, en noemde het Jahweh-Sjalôm (Jdc 6, 22-24).

De geijkte term waarmee de H. Schrift deze specifiek-goddelijke eigenschap van Jahweh aanduidt is: heiligheid. De ontmoeting met Jahwehs heiligheid roept terstond in de mens het besef wakker van eigen broosheid en zondigheid: hij voelt zich schepsel en onrein schepsel. Onovertroffen in dit opzicht is Isaias' roepingsvisioen:

> In het sterfjaar van koning Ozias aanschouwde ik mijn Heer, gezeten op een troon, hoog en verheven. De zoom van zijn mantel vulde heel de tempel. Serafijnen stonden om hem heen, elk met zes vleugels; twee om het gelaat, twee om de voeten te bedekken, en twee om te vliegen. En ze riepen elkander toe: Heilig, heilig, heilig is Jahweh der Heirscharen; de hele aarde is vol van zijn glorie. Van hun juichen trilden de drempels in hun voegen, en het hele huis stond vol rook.
>
> Toen sprak ik: Wee mij, ik ben verloren; want een mens met onreine lippen ben ik en te midden van een volk met onreine lippen woon ik en mijn ogen hebben de koning, Jahweh der Heirscharen aanschouwd (Is 6, 1-5).

De H. Schrift waagt zich nooit aan een beschrijving van Jahweh. Zijn tegenwoordigheid wordt slechts middellijk, maar niettemin onmiskenbaar aangeduid door zijn omgeving — in dit geval door de met serafs omgeven tempeltroon (ark) welke hier samenvloeit met de hemelse troon — en door tekens die het strict-eigene van Jahweh verraden, hier bijzonder de mantelzoom welke zowel in de Bijbel als elders in letterlijke zin een persoonlijk „cachet" heeft en als zodanig een bijzondere rol speelt.

Moses mocht Jahweh naderen, maar de zeventig oudsten die met hem mee omhoog klommen, moesten op een afstand blijven knielen:

Daar mochten zij de God van Israel aanschouwen; onder zijn voeten was iets als een vloer van saffier, stralend als de hemel zelf. En God strekte zijn hand niet uit tegen de uitverkorenen onder Israels kinderen, ofschoon ze God hadden aanschouwd (Ex 24, 9; vgl. Ez 1, 22. 26-28; 10, 1).

Het meest karakteristiek voor Israels Godsbesef zijn wel de theofanieën waarmee Moses en Elias in een merkwaardig gelijksoortige crisis begunstigd werden.

Het woord van Jahweh werd tot Elias gericht: Wat komt gij hier doen, Elias?... En Jahweh sprak: Kom naar buiten en ga op de berg staan voor het aanschijn van Jahweh. En hij ging naar buiten en bleef staan aan de ingang van de grot. En opeens ging Jahweh voorbij. Voor Hem uit ging een hevige storm, die de bergen kraakte en rotsen verbrijzelde; maar in de storm was Jahweh niet. Op de storm volgde een aardbeving; ook in de aardbeving was Jahweh niet. Op de aardbeving volgde de bliksem; ook in de bliksem was Jahweh niet. Maar na het bliksemen suisde er een zachte bries. Zodra Elias dit hoorde, bedekte hij zijn gelaat met zijn mantel. En er klonk een stem hem tegen die sprak: Wat komt gij hier doen, Elias? (1Kg 19, 9-13).

Terzijde zij opgemerkt, dat de in het paradijsverhaal vermelde ,,bries van de dag" wel eens de bedoeling kon hebben de tegenwoordigheid van Jahweh Elohim aan het eerste mensenpaar kenbaar te maken (vgl. 2Sm 5. 24).

Suggestiever en plastischer nog is de Godsverschijning aan Moses als inleiding op de ,,cultische" dekaloog, te vergelijken met Moses' Godsontmoeting als inleiding op de ,,ethische" dekaloog (Ex 19, 16-20, 21).

Moses vroeg: Laat mij dan uw Glorie aanschouwen. Hij antwoordde: Ik zal al mijn Majesteit aan u doen voorbijgaan, en ten aanhoren van u de naam Jahweh uitroepen; want Ik ben genadig wie Ik genadig, en barmhartig wie Ik barmhartig wil zijn. En Hij ging voort: Mijn aanschijn kunt ge niet aanschouwen, want geen mens kan Mij zien en in leven blijven. En Jahweh vervolgde: Bij Mij is een plaats waar gij op de rots kunt staan. Wanneer mijn Glorie zal voorbijgaan, zal Ik u in een rotsholte plaatsen en met mijn hand u bedekken, tot Ik voorbij ben. Dan neem Ik mijn hand van u weg, en kunt ge Mij van achteren zien; want mijn aanschijn kan niemand aanschouwen...

Toen daalde Jahweh neer in de wolk, terwijl Moses daar op Hem wachtte en Jahweh aanriep bij zijn Naam. Nu ging Jahweh hem voorbij, en Jahweh riep: Jahweh is een barmhartige en ontfermende God, lankmoedig, vol van liefde en trouw, die duizenden genade bewijst, die misdaden, fouten en zonden vergeeft, zonder ze ongestraft te laten, maar de zonden der vaderen op de zonen en kleinzonen wreekt tot in het derde en vierde geslacht. Haastig wierp Moses zich op zijn knieën, boog zich ter aarde en sprak: Heer, zo ik genade heb gevonden in uw ogen, Heer, trek dan mee op, te midden van ons... (Ex 33, 18-23; 34, 5-9).

Uit deze teksten spreekt zeker een sterk gevoel voor Jahwehs transcendentie, reden waarom ze door de voorstanders van de eerste mening worden aangehaald, maar Jahwehs immanentie, d.i. zijn nabijheid krijgt ook grote nadruk. Het is juist beider verbinding die de kracht dezer passages uitmaakt. De afstand is oneindig maar wordt tegelijkertijd overbrugd. Geen sterveling kan Jahweh naderen, maar Moses, Elias, Isaias komt Hij op overweldigende wijze nabij. Om dat laatste mee te delen is het de gewijde schrijvers juist vaak te doen: de nadruk op de afstand dient om de draagwijdte van Jahwehs nabijheid en de uitzonderlijkheid der bevoorrechting van deze drie te onderstrepen. Jahweh moet de glans van zijn wezen temperen, maar Hij onttrekt zich geenszins aan hen, integendeel, hun wordt

werkelijk iets van Jahweh geopenbaard wat voor gewone stervelingen verborgen blijft.

De laatste passage geeft dat met alle gewenste duidelijkheid te kennen. Jahweh belooft: Ik zal ten aanhoren van u *de naam Jahweh* uitroepen, want Ik ben genadig, enz. Het gaat hier over een bijzondere begenadiging en deze zal hierin bestaan dat Jahweh zijn Naam, in de bekende bijbelse zin van het woord, zal openbaren. Die openbaring volgt dan ook inderdaad en wel in de vorm van een stereotype opsomming van een reeks goddelijke eigenschappen (vgl. Ex 20, 5v; 34, 6v; Nm 14, 18; Dt 5, 9v; 7, 9v) die in hoofdzaak Jahwehs zowel weldoende als wrekende nabijheid uitdrukken en die samen de concrete inhoud zijn van Jahwehs Naam en wezen, dat is van *wat Jahweh feitelijk voor zijn volk is en zijn wil.*

Het is moeilijk aan te nemen, dat in de formule ,,Ik ben die Ik ben" niet op een of andere manier ligt uitgedrukt wat Israel aan Jahweh als Verbondsgod heeft. Dat voor Israel de naam Jahweh daarmee geladen is, geeft iedereen toe. De naam Jahweh is de eindeloos herhaalde signatuur zowel van Jahwehs beloften als van zijn eisen. Onverbrekelijk verbonden als die naam is met de verlossing, opent die naam alleen al onbegrensde mogelijkheden van heil, maar tegelijk herinnert hij noodzakelijk aan de Sinaigod die naijverig waakt over het verbond. In een sprekende contekst komen beide aspecten uitdrukkelijk tot hun recht in bovenvermelde stereotype opsomming. Dan kunnen we verwachten, dat dit Jahwehgeloof merkbaar meespreekt in de enige passage welke ex professo de quintessence ervan zo tracht te formuleren, dat het *woord* Jahweh er vanzelf aan herinnert.

Israels Godsbesef berust op de overtuiging, dat Jahweh als een verterend vuur is, ja, maar in Israels midden. De Bijbel schijnt Jahwehs ongenaakbare heiligheid vooral te benadrukken om de volle betekenis te doen beseffen van het feit, dat Hij zich met Israel inlaat. Men weet van zijn heiligheid en staat daarom verbijsterd bij het ervaren van zijn nabijheid.

> Zie, Jahweh, onze God, heeft ons zijn glorie en grootheid getoond, en wij hebben zijn stem gehoord uit het vuur. Zeker, wij hebben heden gezien, dat een mens in leven kan blijven, ook als God met hem spreekt. Waarom zouden wij dan tenslotte toch sterven? Want dit machtige vuur zal ons verteren; zo wij nog langer de stem van Jahweh, onze God, moeten horen, zullen wij sterven. Want welk schepsel dat, zoals wij, de stem van een levende God heeft gehoord, die spreekt uit het vuur, kan in leven blijven? (Dt 5, 24-26; vgl. Ex 20, 19).

Staat wellicht in deze tekst de zorg voorop Jahwehs transcendentie te handhaven, het feit dat Hij niettemin tot Israel sprak krijgt elders weer meer nadruk.

> Ondervraag de oude tijden die u vooraf zijn gegaan sinds de dag dat Jahweh de mens heeft geschapen op aarde; ondervraag het ene eind van de hemel tot het andere eind, of er ooit zo iets groots is geschied en ooit zo iets is gehoord: of ooit een volk de stem van een god heeft gehoord, die uit het vuur heeft gesproken, zoals gij hebt gehoord, en in leven bleef; of ooit een god het heeft beproefd midden uit een ander volk zich een volk te komen halen door rampen, tekenen, wonderen en oorlogen, met sterke hand, gespierde arm en onder grote verschrikkingen, zoals Jahweh, uw God, voor uw eigen ogen met u heeft gedaan in Egypte. U is het getoond, opdat gij zoudt weten, dat Jahweh God is, en geen ander dan Hij (Dt 4, 32-35).

Steeds blijkt, dat het juist de eerste nationale ervaringen zijn die dit Godsbesef gevormd hebben, zoals in Davids dankgebed:

> Daarom, Heer Jahweh, zijt Gij zo groot. Er is niemand als Gij, en geen God buiten u, juist als onze oren altijd hebben gehoord. En wie kan vergeleken worden met Israel, uw volk? Het is het enige volk ter wereld, dat God kwam vrijkopen, om het tot zijn volk te verkiezen, om het beroemd te maken, en om er die grote en opzienbarende dingen voor te wrochten, door volken en goden voor uw volk te verdrijven, dat Gij uit Egypte hebt vrijgekocht. Voor eeuwig hebt Gij Israel, uw volk, tot uw volk gemaakt, en zijt Gij, Jahweh, hun God (2Sm 7, 22-24).

De passage van Jahwehs naamsverklaring, opgenomen in de nationale verlossingscyclus, zal een uitleg moeten krijgen die beantwoordt aan Israels Godsbesef, zoals dit gebaseerd is op Jahwehs grote daden waarvan deze cyclus het relaas geeft juist met de bedoeling om bij het nageslacht dit Godsbesef levendig te houden.

Deze lange reeks citaten geeft niet veel meer dan het algemene kader waarin Jahwehs naamsverklaring moet passen. Er zijn echter twee teksten die een meer stricte parallel bieden, omdat het in beide gevallen over een theofanie gaat waarin degene die er mee bevoorrecht wordt, vraagt naar de naam van het bovenaardse wezen waarvan hij de aanwezigheid ervaart. Daar in beide teksten uitdrukkelijk geweigerd wordt op die vraag nader in te gaan, is het verleidelijk om ook in Jahwehs naamsverklaring — antwoord op de vraag naar zijn naam — de formulering te zien van een dergelijke weigering.

Een geheimzinnige onbekende worstelde met Jakob, maar hij kon hem niet overwinnen. Tenslotte sprak hij: Laat mij gaan, want het morgenrood rijst. Maar Jakob antwoordde: Ik laat u niet gaan, tenzij ge mij zegent. De onbekende vroeg: Hoe is uw naam? Op Jakobs antwoord, dat Hij Jakob heette, sprak hij: Voortaan zult ge geen Jakob meer heten, maar Israel; want ge hebt met God en met mensen gestreden, en de overwinning behaald. Nu vroeg Jakob: Zeg mij uw naam? Hij sprak: Wat vraagt ge naar mijn naam? Hetgeen wel moet betekenen: Hoe kunt ge of durft ge zo iets te vragen? Toen gaf hij hem daar zijn zegen. Dan vervolgt de tekst: Jakob noemde die plaats Penoeël (= aanschijn van God); want ik heb God gezien van aanschijn tot aanschijn en ben toch in leven gebleven (Gn 32, 25-31).

Samsons vader Manóach krijgt letterlijk hetzelfde antwoord. Zijn vrouw had hem verteld: Er is een Godsman bij me geweest. Hij zag er uit als een engel van God, vol heerlijkheid; maar ik heb hem niet durven vragen waar hij vandaan kwam en hij heeft mij ook zijn naam niet genoemd. Als Manóach bij gelegenheid van een tweede verschijning niet kan achterhalen wie de onbekende is, vraagt hij ronduit: Hoe is uw naam? Dan luidt het antwoord: Wat vraagt ge naar mijn naam, aangezien hij wonderbaar is (dat is: buiten menselijk bereik ligt en menselijk begrip te boven gaat). Toen bracht Manóach een offer aan Jahweh die wonderbare dingen doet. En terwijl de vlam van het altaar af omhoog ging ten hemel, steeg ook de engel van Jahweh met de altaarvlam omhoog. Toen begreep Manóach dat het de engel

van Jahweh geweest was en hij zei tot zijn vrouw: We zullen zeker sterven, want we hebben God gezien (Jdc 13).

De theofanieën aan Jakob, Manóach en Moses komen hierin met elkaar overeen, dat in alle drie gevraagd wordt naar de naam. In de twee eerste gevallen volgt een weigerend antwoord, gesteld in nauwkeurig dezelfde bewoordingen. Déze uitdrukkelijke weigering ontbreekt in het derde geval. Het antwoord luidt zonder meer: Ik ben die Ik ben. Is dat een weigering? De formule is niet volkomen doorzichtig en dan ook zeer omstreden en dus een niet al te gelukkig uitgangspunt voor de uitleg van heel de passage. Het is veiliger omgekeerd te werk te gaan en eerst te vragen: wat wil heel de passage? en dan pas: laat de formule zich van daar uit verstaan?

Op het eerste gezicht zou men zeggen, dat de passage in haar geheel een zeer positief antwoord geeft op de vraag: hoe is zijn naam? Het antwoord luidt tenslotte immers: Jahweh! inderdaad in de bedoeling van het verhaal een nieuwe naam en bij deze gelegenheid voor het eerst geopenbaard. Dat zal ieder toe moeten geven. Is dat te verenigen met een eventueel afwijzende betekenis van de formule? Het lijkt niet volkomen uitgesloten, maar niemand heeft het geprobeerd. De passage zou dan ja en neen tegelijk zeggen; wat niet eens zo ongerijmd is waar mensen over het goddelijke moeten spreken. Maar dan zal in de formule, naast een eventueel neen, ook nog wel een soort ja opgesloten liggen, daar ze een omschrijving is van de nieuwe naam. Laten we die eventuele weigering en het vaststaand feit dat Moses toch een nieuwe naam geopenbaard krijgt, eens nader bezien.

Als aan Moses iets geweigerd wordt, dan toch iets anders dan aan Jakob en Manoach, omdat alle drie wel dezelfde woorden gebruiken, maar geenszins hetzelfde vragen. Jakob en Manoach hebben wel een vermoeden, maar weten toch niet met wie ze te doen hebben. Hun vraag: wat is uw naam? komt neer op de vraag: wie is u? Hier is weigering op haar plaats. God bewijst genade aan wie Hij genade bewijzen wil, de mens heeft af te wachten. Hij kan zich tonen met overrompelende en dwingende zekerheid, Hij kan het echter ook doen in bepaalde tekens die zijn tegenwoordigheid suggereren en die voldoende zijn om althans achteraf aan het geloof houvast te geven (vgl. Lc 24: de Emmausgangers). Pas als alles voorbij is, wordt men zich bewust van wat er gebeurd is. In veel gevallen zou het spel gebroken worden, als God zich te veel bloot gaf. Inderdaad realiseren zowel Jakob als Manoach zich pas achteraf en niet zonder ongerustheid met wie ze gesproken hebben. Hun dialoog met de onbekende houdt de spanning er in. Hij draait geheel en al om de vraag, wie de gesprekspartner eigenlijk is. Een laatste en ondubbelzinnig teken is tevens het einde van de ontmoeting.

Moses behoefde en kon dezelfde vraag niet stellen. God zegt vrijwel terstond uitdrukkelijk wie Hij is: Ik ben de God der Vaderen. „Toen bedekte Moses zijn gelaat, want hij durfde niet naar God opzien" (Ex 3, 6). Met andere woorden, de theofanie aan Moses begint precies op het punt waar die der twee anderen eindigt. Dit grote verschil wijzigt noodzakelijk de inhoud van de vraag: hoe is zijn naam? Deze vraag is een onderdeel van een dialoog die geen zekerheid zoekt aangaande de gesprekspartner, maar aan-

gaande de opdracht die Hij geeft en de verlossing die Hij toezegt.

Wanneer een paar jaar later aan Moses de moed dreigt te ontzinken, wordt hij begunstigd met een heel bijzondere theofanie, waarbij Jahweh hem zijn Naam en wezen nader onthult. In een stemming van volslagen moedeloosheid heeft Elias, niet toevallig getekend als een tweede Moses, een soortgelijke uitzonderlijke ontmoeting met Jahweh. Zo wil deze theofanie Moses sterken voor zijn opdracht en hem een garantiebewijs aan de hand doen, wanneer hij met zijn ongelooflijk nieuws bij het volk komt.

Als Moses zal zeggen: de God der Vaderen zendt mij, dan is de te verwachten vraag van het volk: hoe is zijn naam? Deze vraag kan in de bedoeling van de schrijver niet betekenen: wie is Hij? want Hij is de bekende God der Vaderen. De identiteit van deze God is niet twijfelachtig, maar wel zijn macht en bereidheid om het ongelooflijke te doen wat Hij belooft. Daartoe is een speciale garantie nodig. Volgens antieke opvatting kan zo'n garantie inderdaad liggen in een nieuwe naam — en ligt voor de gewijde schrijver heel zeker in de naam Jahweh — waardoor een volkomen nieuw beroep op de godheid mogelijk wordt en ook geheel nieuwe dingen van de godheid verwacht kunnen worden. De algemene naam God der Vaderen is niet genoeg. Als El Sjaddaj heeft God de Vaderen wel geleid en geholpen, maar hun nageslacht heeft Hij schijnbaar onbewogen vier eeuwen in Egypte gelaten. Om een volk in een dergelijke situatie, welke al sinds mensenheugenis onveranderd voortduurt, in beweging te krijgen, is iets nieuws nodig.

Opgevat als pure weigering, schijnt derhalve de formule „Ik ben die Ik ben" op twee manieren niet in de situatie te passen. Ten eerste omdat ze zo het (ontwijkend) antwoord is op een vraag die niet gesteld wordt, namelijk: wie is u? Ten tweede is moeilijk in te zien, hoe dit ontwijkende antwoord het vertrouwen in de God der Vaderen afdoende heeft kunnen versterken; want dat is toch, in de bedoeling van het verhaal, het resultaat dier naamsopenbaring geweest.

Een verdere moeilijkheid is nog, zoals reeds aangeduid, dat de passage, hoe men haar dan ook keren of draaien mag, in feite toch een nieuwe naam oplevert.

Waar men het eindeloos over een bepaalde tekst oneens is, kan het een goede methode zijn om de passus waarin hij voortkomt, op zekere afstand van soliede posities uit te bekijken en hem aldus zo globaal mogelijk te benaderen.

Deze passus van Exodus heeft in heel het relaas van Israels geschiedenis de onmiskenbare bedoeling te vertellen, eerstens, hoe de naam Jahweh ontstaan is en, tweedens, wat er de betekenis van is.

In de tijd van de schrijver is Jahweh de bekende israelitische Godsnaam en strict eigendom van Israel. Het gebruik van die naam moet ooit ergens begonnen zijn. De schrijver vertelt dus hoe die naam de naam van Israels God geworden is: het is een naam aan Moses geopenbaard; een naam die onmiddellijk samenhangt met de verlossing uit Egypte; gelijk met het ontstaan van Israels nationaal leven ontstond ook de naam Jahweh. Volgens het verhaal van de schrijver openbaart God dus in feite wel degelijk een

nieuwe naam. Een pure afwijzing schijnt in fundamentele tegenspraak met de algemene gang van het verhaal. Uit de passus komt juist de naam te voorschijn waarvan de schrijver de oorsprong vertellen wil. Het besluit is dan ook: „Dit is voor eeuwig mijn Naam, zó zal Ik genoemd worden van geslacht tot geslacht" (Ex 3, 15).

Tegelijkertijd wil de schrijver ook verklaren wat de nieuwe naam betekent. Men is het erover eens, dat die betekenis ligt uitgedrukt in de formule: Ik ben die Ik ben. Die formule mag niet zó uitgelegd worden, dat het feit van de nieuwe Godsnaam ontkend wordt, want dat feit ligt er nu eenmaal. Wat we in de formule moeten zoeken is, dat ze aan de nieuwe naam een zodanige betekenis geeft, dat hij opgevat kan worden als een garantie, dat de God der Vaderen zal volbrengen wat Hij belooft.

Het „zijn" van Israels God als positieve inhoud van de Naam

Van de tweede mening, die we nu nader toe moeten lichten, kunnen we al aanstonds zeggen, dat ze inderdaad voldoet aan deze eis, door de bredere contekst gesteld. Want als deze passage op een of andere wijze positief bevestigd, dat Jahweh „is", dan komt dat neer op de verzekering, dat men van Hem op aan kan.

De vorige mening vat het werkwoord „zijn" van de formule op als een koppelwerkwoord — wat op zich al, zoals een blik in het woordenboek aanstonds uitwijst, niet erg voor de hand ligt — zodat heel de passage draait om de vraag, wie Hij is, terwijl het antwoord moeilijk anders dan als een ontwijkende tautologie verstaan kan worden: Jahweh is wat Hij is. De andere mening vat „zijn" als een zelfstandig werkwoord op in de zin van „er zijn". Het kernpunt is dan niet het voor stervelingen ontoegankelijke mysterie wie Hij is, maar de onwankelbare zekerheid, dát Hij er is.

Nu kan er niet de minste twijfel over bestaan, dat de meest rake typering die men op grond van het bijbels gebruik en met name van de profetische prediking omtrent Jahweh geven kan is, dat Hij een God is die er werkelijk is, zó werkelijk, dat men zowel zijn beloften als zijn bedreigingen au sérieux moet nemen. Dat is niet alleen de karakteristiek van Israels God maar ook tevens de gevoelswaarde van de naam Jahweh.

Dit werkelijk „zijn" van Jahweh is niet het „zijn" der wijsbegeerte; het Oude Testament werkt niet met wijsgerige maar met spontane begrippen, grondslag en uitgangspunt van wijsgerige bezinning, zeker, maar zelf nog geen wijsgerige benadering van de realiteit. De wijsgerige begrippen liggen in de bijbelse opgesloten, maar de wijsbegeerte moet ze er zelf uithalen. Israels geloof dat Jahweh „is", is slechts schijnbaar identiek met de wijsgerige definitie van God als Degene die onafhankelijk in en door zichzelf bestaat *(aseitas)* en de volheid van het „zijn" is *(actus purus)*. Er is wel verband; er is ook, nog binnen bijbels kader, ontwikkeling en groei van het spontane naar het reflexe: zoals de Bijbel een eerste aanzet van theologie geeft waarbij de theologische bezinning harmonisch aan kan sluiten, zo kan men in de laatste fasen van Israels godsdienst, mede onder griekse invloed,

een zekere filosofische inslag ontwaren, waarvan de christelijke wijsbegeerte dan ook gretig gebruik zal maken.

Een bekend voorbeeld is de griekse vertaling van de Exodusformule: Ik ben de zijnde *(Egô eimi ho ôn)*, wat een zuiverder weerspiegeling is van het reflexe geloof van de vertaler dan van het getuigenis van Exodus.

Het bijbelse „zijn" van Jahweh veronderstelt natuurlijk zijn bestaan, maar dat Jahweh „bestaat" is toch niet het eigenlijk voorwerp van het zo dikwijls en met zoveel nadruk herhaalde bijbelse getuigenis. De gewijde schrijvers richten zich niet tot godloochenaars maar tot hen die zich aan geen God of gebod storen en tot hen die het maar niet laten kunnen zich ook tot andere goden te wenden.

De goddeloze zegt: „Hij zal niet straffen; er bestaat geen God" (Ps 10, 4). Uit de eerste zin blijkt de betekenis van de tweede: dat God niet bestaat betekent slechts, dat Hij zich nergens mee bemoeit. De boze meent de arme straffeloos te kunnen verdrukken, want hij zegt bij zichzelf: „God denkt er niet aan, Hij wendt zijn aangezicht af, ziet nooit naar hem om" (Ps 10, 11; vgl. 14, 1; 53, 2). Door te belijden dat Jahweh „is", belijdt men zijn geloof in Jahwehs reddende of straffende nabijheid: het „zijn" van Jahweh is een effectief en actief aanwezig zijn, het is een aanwezigheid die blijkt uit Jahwehs daadwerkelijk ingrijpen doordat Hij heil verschaft aan de vromen en zijn gericht voltrekt aan de bozen.

Eliseus sloeg met Elias' mantel op het water van de Jordaan, maar de rivier verdeelde zich niet. Toen riep hij uit: „Waar is Jahweh dan toch, de God van Elias?" (2Kg 2, 14). De vraag is nooit of een god bestaat, maar wat hij kan of wil. Als uit niets Jahwehs aanwezigheid blijkt, is dat een geloofsbeproeving, nog verergerd door de bijtende spot van de vijanden: Waar is nu uw God? (Pss 42, 4; 79, 10; 115, 10; vgl. Mich 7, 10; Joël 2, 17; Judith 7, 21). Daarom is Israels rampspoed een ontheiliging van Jahwehs Naam onder de volkeren (Ez 36; vgl. Ex 32, 12; Nm 14, 16; Dt 9, 28). Door Israel te helpen en de vijanden te straffen wordt pas duidelijk, dat Jahweh er is en dat Hij inderdaad Jahweh is (passim vanaf Ex 7, 5).

De goden, wier steden de assyrische koning veroverde, zijn machteloos gebleken. De veroveraar kan honen: waar zijn ze nu? vast overtuigd dat hij binnenkort deze hoon ook tot Jahweh uit zal kunnen strekken. Daartegenover staat Israels geloof uitgedrukt in het gebed van Ezechias. Deze gaat naar de tempel en legt Sennacheribs brief open voor Jahweh neer. Daarna bidt hij als volgt:

> Jahweh, Israels God, die op de kerubs troont,
> Gij alleen zijt God over alle koninkrijken der aarde,
> Gij hebt hemel en aarde geschapen...
>
> Verneem wat Sennacherib mij gemeld heeft om de levende God te honen. Ach Jahweh, het is waar, de koningen van Assjoer hebben de volkeren met hun landen verwoest. Ze hebben ook hun goden in het vuur geworpen en vernield; want ze waren geen god, maar enkel het werk van mensenhanden, van hout en van steen. Ach Jahweh, onze God, red ons nu uit zijn handen, opdat alle koninkrijken der aarde erkennen, dat Gij alleen God zijt, o Jahweh (2Kg 19, 15-19; vgl. 18, 30-35).

Op haar beurt zal de profetische prediking op dezelfde wijze spotten met

de afgoden in wie het afvallige Israel zijn heil zocht (Dt 32, 37; Jr 2, 28).

Jahweh alleen „is" in die zin, dat Hij alleen een God is die redden kan, terwijl het „niet-zijn" der andere goden op de eerste plaats gelegen is in hun volslagen machteloosheid en nutteloosheid (1Sm 12, 21).

Deze tegenstelling speelt een grote rol in het oudtestamentisch Godsbesef, vooral bij de profeten. Steeds voelt men de polemiek met het veelgodendom. Jahweh is dé God zonder meer, de enige God *(hu hâ-elohim;* Dt 7, 9; 2Sm 7, 28; 1Kg 8, 60; Is 45, 18; enz.) en buiten Hem is er verder geen (Dt 4, 35. 39; 32, 39; Is 44, 6. 8; 45, 5. 6. 14; enz.). Geen god kan de vergelijking met Hem doorstaan (Ex 15, 11; Mich 7, 18; 2Sm 7, 22; Ps 18, 32; enz.), Hij is de God der goden (Dt 10, 17; Ps 136, 2; Dn 11, 36). Hij is de grote (Dt 10, 17; Neh 8, 6), de heilige (Is 5, 7; 1 Sm 6, 20), de betrouwbare (Dt 7, 9; 32, 4; Is 65, 16), kortom de ware (Jr 10, 10; Ps 31, 6) God.

Dit zijn geen loze titels, stuk voor stuk heeft Jahweh ze zich veroverd door zijn daden, vooral die van schepping en verlossing, waarop een voortdurend beroep wordt gedaan. Hij is de God van het heil (Pss passim) en de enige die redden kan (Osee 13, 4; Is 43, 11; 45, 15; enz.). Zo is Hij in de volle zin van het woord een levende God (1Sm 17, 26. 36; Osee 1, 10; Jr 10, 10; 23, 26; Is 37, 4. 17; Dt 5, 23; Pss 42, 3; 84, 3). „Hieraan", aan Jahwehs wonderdaden, „zult gij weten dat de levende God in uw midden is" (Jos 3, 10; vgl. Nm 16, 22; 27, 16).

Dat juist de naam Jahweh van dit Godsbesef de uitdrukking is, wordt door vele van deze teksten gesuggereerd. Als Israels lot op wonderbare wijze ten goede is gekeerd, „dan zult gij weten, dat Ik in het midden van Israel ben en dat Ik, Jahweh, uw God ben en niemand anders" (Joël 2, 27). „Ik ben Jahweh, uw God, van het land Egypte af; een god naast Mij kent gij niet en een Verlosser buiten Mij is er niet" (Osee 13, 4). Door zijn straffen aan Israels vijanden te voltrekken, zal men erkennen „dat Gij, wiens Naam Jahweh is, de enige Allerhoogste zijt op heel de aarde" (Ps 83, 19). Daar Jahwehs eer en lof innig met zijn Naam samenhangen, formuleert Isaias wel het scherpst de gevoelswaarde die de naam Jahweh in deze polemiek heeft:

> Ik ben Jahweh, dat is mijn naam,
> en mijn eer zal Ik aan geen ander geven
> noch mijn lof aan de gesneden beelden (42, 8).

De hoofdstukken 40-55 van Isaias zijn als een doorlopend commentaar op de naam Jahweh. Met nadruk eist Israels God die naam alleen voor zich op:

> Gij zijt mijn getuigen — is de godspraak van Jahweh —
> opdat gij het beseft en in Mij gelooft en inziet,
> dat Ik het ben *(ani hu)*.
> Vóór Mij is er geen god „geformeerd"
> en na Mij zal er geen zijn *(lo jihjèh)*.
> Ik, Ik ben Jahweh,
> en buiten Mij is er geen die redden kan (43, 10v).

Het zinsdeel „na Mij zal er geen zijn" lijkt veel op een zinsspeling op de naam Jahweh; men zou kunnen verstaan: na Mij geen Jahweh, want Jahweh is één en enig (Dt 6, 4). Een dergelijk woordenspel kan men ook vermoeden in Osee. Deze moest zijn zoon Lo-Ammi (= niet-mijn-volk) noemen om

Israels verwerping uit te beelden, „want gij zijt mijn volk niet en Ik zal voor U niet zijn *(lo èhjèh lakèm)*" wat én letterlijk én feitelijk hierop neerkomt, dat Hij geen Jahweh meer zal zijn voor Israel. Maar eens zal alles weer goed worden. Inplaats dat tot Israel gezegd wordt: Gij zijt mijn volk niet, zullen zij genoemd worden: kinderen van de levende God (Osee 1, 9v). Uit Israels herstel en nieuwe welvaart zal tastbaar worden, dat Jahweh er weer is, dat Hij leeft, dat Hij „met hen is". In de dikwijls herhaalde toezegging van Gods kant: „Ik zal met u zijn" (passim vanaf Ex 3, 12) hebben we wel de kortste en duidelijkste omschrijving van wat de Bijbel onder „zijn" verstaat.

Kunnen we in de Exoduspassage al de tendenz onderscheiden, dat Jahweh *nu* Israels God wil zijn *zoals* Hij *vroeger* de God der Vaderen was, in de beroemde zestien hoofdstukken van Isaias (40-55) staat de voorstelling van de eeuwige, onveranderlijke, getrouwe Jahweh sterk op de voorgrond. Jahweh is een God vanouds (40, 28), de afgoden zijn nieuwelingen (vgl. Dt 32, 17). We hoorden Jahweh al zeggen: Vóór Mij is er geen God „geformeerd" en na Mij zal er geen zijn (43, 10). Maar de standaardformule is: Ik ben de Eerste en de Laatste (41, 4; 44, 6; 48, 12). Uit de contekst blijkt, hoe we dit moeten verstaan. In het verleden, in den beginne, heeft Jahweh zijn scheppingswerk verricht en Israels verlossing bewerkt; dat zijn de eerste en vroegere dingen (41, 22; 43, 9. 18; 46, 9; 48, 3) die Hij gedaan heeft en waarin Hij zich Jahweh getoond heeft. Zó zal Hij ook de laatste en nieuwe dingen (42, 9; 48, 6) tot stand brengen, want zijn arm is niet verkort: niet minder dan het verleden heeft Hij ook de toekomst in handen. Hij is steeds dezelfde Jahweh, aan wie eeuwig en onveranderlijk „zijn" eigen is.

Men ziet hoe Isaias hier de hand reikt aan een meer reflex Godsbegrip en hoe hij met name de weg bereidt voor de griekse vertaling van de Exodusformule door: Ik ben de Zijnde, terwijl Sint Jan weer geheel in Isaias' geest daarop voort zal bouwen: Ik ben de Alfa en Omega, zegt God de Heer, Hij die is en die was en die komt: de Almachtige, de Eerste en de Laatste, het Begin en het Einde (Apc 1, 8. 17; 22, 13). Dit is authentiek-bijbels en oudtestamentisch en hangt duidelijk samen met de gevoelswaarde van de naam Jahweh.

De hoofdstukken 43 tot 46 zou men hier in hun geheel moeten lezen. Tenminste enkele citaten mogen hier nog volgen:

> Zo spreekt Jahweh, Israels Koning en Verlosser, Jahweh der Heirscharen:
> Ik ben de Eerste en de Laatste
> en buiten Mij is er geen God
> en wie is als Ik...
> Gij zijt mijn getuigen: is er een God buiten Mij?
> Er is geen andere Rots, Ik ken er geen (44, 6-8).
> Ik ben Jahweh en verder is er geen,
> buiten Mij is er geen God.
> Ik gordde u (Cyrus) hoewel ge Mij niet kendet,
> opdat men het wete van zonsopgang tot zonsondergang,
> dat er buiten Mij niemand is,
> Ik ben Jahweh en verder is er geen,
> Die het licht „formeer" en de duisternis schep,

Die het heil bewerk en het onheil schep,
Ik ben Jahweh, Degene die dit alles doe (45, 5-7).

Tenslotte nog een passage waaruit bijzonder goed blijkt, dat het werkelijkheidskarakter van Jahweh wordt afgemeten naar de tastbare resultaten. Afrikanen zullen Israel smekend te voet vallen met de woorden:

Alleen bij u is een God, er is geen ander, generlei God.
Alleen bij u is een God die beschermt, de God van Israel is er een die redden kan.
Ze staan beschaamd en zijn ook te schande geworden, allen te zamen zijn ze smadelijk afgedropen, de makers van afgodsbeelden.
Maar Israel wordt verlost door Jahweh met een eeuwigdurende verlossing. Gij zult niet beschaamd staan en niet te schande worden, in alle eeuwigheid niet.
Want zo spreekt Jahweh, de Schepper der hemelen, Hij is de enige God, die de aarde formeerde en haar maakte.
Hij heeft haar gegrondvest, niet als baaierd schiep Hij haar, ter bewoning (bewoonbaar) formeerde Hij haar.
Ik ben Jahweh, en verder is er geen, enz. (45, 14-18).

Tegenover deze werkelijke Jahweh verzinken de afgoden, de „vreemde" goden, de goden der volkeren, letterlijk in het niet. De profetische prediking heeft een bonte woordenschat ontwikkeld om Israel in te prenten hoe onbeduidend ze zijn en hoe dwaas het is op hen te vertrouwen. Niet alleen zijn ze weerzinwekkendheden (Dt 7, 26; Is 44, 9; Jr 16, 18; Ez 7, 20; enz.) en verfoeilijkheden (Dt 29, 17; Is 66, 3; Jr 4, 1; Ez 5, 11; enz.), maar ze zijn bovendien leugen en bedrog (Amos 2, 4; Jr 16, 19; Ps 40, 5), damp (Dt 32, 21; Jr 2, 5; 10, 3. 15; 1Kg 16, 13. 26; enz.), ijdelheid (Jr 18, 15; Jon 2, 9; Ps 31, 7), nietsnutten en ondingen (1Sm 12, 21; Is 41, 29; 44, 9; enz.), niets en nietigheden (Lv 19, 4; 26, 1; Is 2, 8. 18. 20; enz.), verzinsels (Ps 96, 5), cadavers (Jr 16, 18v), kortom niet-goden (Dt 32, 21; Jr 2, 11; 16, 20; 2Kg 29, 18), stom zonder leven of beweging (Hab 2, 18v), die niet kunnen lopen of horen of zien en zichzelf niet eens kunnen helpen (Ps 114, 4-7; 135, 15-17). Het is een geliefd bijbels thema met hen de spot te drijven (Is 40, 18-20; 44, 10-20; 45, 5-7; Jr 10, 1-16; Bar 6; vgl. 1Kg 18, 20vv; Wijsh 13).

Eén sprekend voorbeeld zegt meer dan vele verwijzingen. De passage die we hier laten volgen, plaatst in het volle licht, hoe Israels minachting voor de afgoden niets anders is dan de keerzijde van zijn besef van Jahwehs onvergelijkelijke werkelijkheid:

Wat de heidenen vrezen is louter waan,
een blok hout, in de bossen gekapt,
door de werkman met de bijl gehouwen,
met zilver en goud overtrokken.
Met spijkers en hamers slaat men ze vast,
opdat ze niet waggelen.
Ze zijn als vogelverschrikkers op het veld,
die niet eens kunnen spreken;
altijd moet men ze dragen,
want ze kunnen niet gaan;
vreest ze niet: ze kunnen geen kwaad doen,
maar goed evenmin.

Jahweh, aan U is niemand gelijk,
Gij alleen zijt groot;

groot en machtig is uw Naam:
wie zou U niet vrezen, Koning der volken.
Waarachtig, U alleen komt dit toe;
want onder alle wijzen der naties
en in heel hun gebied
is niemand die zich meten kan met U.

Allemaal zijn ze dom en dwaas,
die zich laten leiden door een nietig stuk hout,
door plaatzilver uit Tarsjis,
door goud uit Ophir gehaald.
Het is allemaal werk van de smid,
en werk van de gieter,
bekleed met paars en purper,
allemaal kunstenaars-maaksel.

Maar Jahweh is de waarachtige God,
de levende God, de eeuwige Koning;
de aarde rilt van zijn toorn,
de volken houden het voor zijn gramschap niet uit.

Dit moet gij hun zeggen:
de goden, die hemel en aarde niet hebben gemaakt,
zullen van de aarde verdwijnen
en vanonder de hemel.

Maar Jahweh heeft de aarde gemaakt door zijn kracht,
de wereld gegrond door zijn wijsheid,
door zijn verstand de hemel gespannen.
Als Hij zijn donder laat rollen,
en de wateren in de hemel doet bruisen,
als Hij de wolken omhoogtrekt van de grenzen der aarde,
zijn bliksems omsmeedt in regen,
en de storm uit zijn schatkamers haalt:
staan alle mensen verstomd en verbluft,
schaamt elke gieter zich over zijn beeld.

Want zijn gietsel is leugen,
geen geest woont er in.
Ze zijn maar een waan, een belachelijk maaksel,
die te gronde gaan, als hun tijd is gekomen.
Neen, aan hen is Jakobs Deel niet gelijk,
want Hij is de Schepper van alles,
en Israel is zijn stam en zijn erfdeel:
Jahweh der Heirscharen is zijn Naam (Jr 10, 3-16).

Als men nu vraagt: Wat volgt uit dit alles voor de betekenisverklaring die Exodus van Jahwehs naam geeft? dan menen we dat het volgende antwoord niet te ver gezocht is:

Het staat vast, dat de gewijde schrijver de naam Jahweh in verband brengt met het werkwoord ,,zijn'' en het is meer dan waarschijnlijk dat hebreeuwse oren in de naam Jahweh inderdaad dat verband met ,,zijn'' hoorden.

Anderzijds staat vast, dat het kernpunt van Israels Godsbesef ligt in de overtuiging dat Jahweh alleen met recht beschouwd mag worden als een God die ,,is''.

Het is niet redelijk deze gegevens als twee toevallige parallelle verschijn-

selen op te vatten, we moeten ze combineren, daartoe trouwens dringend uitgenodigd door vele passages die verraden dat dit Godsbesef inderdaad in de naam Jahweh tot uitdrukking komt en er de speciale gevoelswaarde van uitmaakt.

Dan is er ook alles voor te zeggen om de betwiste Exoduspassage — de enige die het overal te voelen verband uitdrukkelijk legt — te verklaren op een wijze die overeenstemt met deze brede en geenszins onzekere contekst.

Poging tot synthese

De weinige naam-passages, die de andere mening als bewijsgrond hanteert, wegen daar niet tegen op en zijn bovendien, zoals reeds opgemerkt, niet zo strict parallel als op het eerste gezicht lijkt.

De bredere contekst van heel het Oude Testament, met name het transcendentiebesef, waarop zij zich beroept, is van veel groter gewicht maar is, eerstens, te algemeen van karakter om daaruit de zo speciale conclusie te trekken dat Jahweh zich aan de vraag naar zijn Naam onttrekt; vervolgens komt ook in de hier voorgestane mening het transcendentiebesef, hoewel niet eenzijdig en uitsluitend, zeer voldoende tot zijn recht.

Dit besef zou zich namelijk kunnen uiten in de eigenaardige, door het hebreeuwse idioom bepaalde wijze waarop het „zijn" aan Jahweh wordt toegeschreven. Jahweh zegt niet: „Ik ben" maar: „Ik ben die Ik ben". Voor ons westers taalgevoel is deze wending moeilijk geheel doorzichtig te maken maar, op grond van een vijftiental niet zuiver identieke doch door alle hebreïsten als verwant beschouwde constructies, is zoveel zeker, dat we hier te maken hebben met de gewone hebreeuwse manier om onbepaaldheid uit te drukken. De tamelijk nabije contekst biedt er al aanstonds een paar bekende voorbeelden van.

Na allerlei vergeefse pogingen om zich aan zijn moeilijke zending te onttrekken, zegt Moses tenslotte uitdrukkelijk tot Jahweh: zend toch iemand anders! (Ex 4, 13). Letterlijk staat er: zend toch (door middel van) wie Ge zendt (of: zenden wilt). Moses wil niet nader bepalen wie Jahweh zenden moet: laat Hem zenden wie Hij wil, het komt er niet op aan wie, als hijzelf maar met rust gelaten wordt.

Bij een andere gelegenheid vraagt Moses: laat mij uw Glorie aanschouwen. Daarmee vraagt hij eigenlijk te veel. Het hangt geheel en al van Gods vrije uitverkiezing af aan wie Hij een dergelijke grote gunst zal bewijzen. Menselijk initiatief in deze is misplaatst. Maar goed, Jahweh wil dan aan Moses deze volstrekt *onverdiende* genade wel bewijzen, „want Ik zal genadig zijn wie Ik genadig ben en Mij ontfermen over wie Ik mij ontferm" (Ex 33, 19; vgl. Rom 9, 15). Wederom drukt de wending volkomen onbepaaldheid uit en corrigeert zo Moses' verzoek. De mens heeft in deze niets te bepalen: Ik ontferm mij over wie Ik maar wil.

De nuance van onbepaaldheid wordt uitgedrukt door een herhaling van hetzelfde werkwoord, waarvan de twee vormen door een relatief partikel met elkaar verbonden zijn. „Bakt wat ge bakt en kookt wat ge kookt" betekent: doe met het manna wat ge wilt (Ex 16, 23).

Dikwijls is het zó, dat de door het werkwoord uitgedrukte handeling *in ieder geval* plaats heeft gehad of plaats zal (moeten) hebben, maar dat de schrijver of spreker de preciese omstandigheden van de handeling niet nader kan of wil bepalen als niet ter zake doende. Elias zegt tot de Sunamitische: er komt hongersnood in het land; maak dus dat ge hier wegkomt en ga *ergens* in den vreemde wonen. Zij moet *in ieder geval* weggaan, het doet er niet toe waarheen. Het hebreeuws drukt dat zó uit: „Vestig u (in den vreemde) waar ge u (in den vreemde) vestigen zult" dat is, waar ge wilt of waar ge maar kunt (2Kg 8, 1).

Zo zegt David op zijn vlucht voor Absalom: Ik ga waar ik ga, waarmee hij zeggen wil, dat hij in ieder geval weg moet, maar in de verste verte niet weet waar hij terecht zal komen. Dat nu wil hij de trouwe Ittaj die, na zijn verbanning uit zijn geboortestad, in Jerusalem eindelijk rust gevonden heeft, niet aandoen (2Sm 15, 20; vgl. 1Sm 23, 13).

Daar men het erover eens is, dat de Exodusformule ook een voorbeeld is van deze constructie, volgt aanstonds dat het werkwoord „zijn" hier beide malen in dezelfde betekenis gebruikt wordt. De griekse vertaling: „Ik ben de Zijnde" met haar vele navolgers — Ik ben: „Ik ben" (Canisiusbijbel), Ik ben Degene die is, en dergelijke — verstaat „zijn" de eerste maal als koppelwerkwoord en de tweede maal als zelfstandig werkwoord, wat wel een voor onze oren verstaanbare zin geeft maar de oorspronkelijke constructie, die juist op een zuivere herhaling berust, geen recht doet.

Om niet misleidend te zijn, moet de vertaling zo gekozen worden, dat men de eerste vorm niet als koppelwerkwoord verstaan kan. Dit nu is onvermijdelijk zolang men het bindpartikel zonder meer door een betrekkelijk voornaamwoord weergeeft. Er zijn echter andere mogelijkheden. Het hebreeuwse partikel is uitsluitend verbindend en heeft een nadere bepaling nodig, waardoor het ofwel een zuiver relatieve betekenis krijgt ofwel een bepaalde voegwoordelijke nuance voor de dag komt. Die nadere bepaling kan ook weg blijven, vooral in poëtische en lapidaire constructies, zodat ze uit de contekst opgemaakt moet worden. Het partikel op zich heeft geen nederlands aequivalent.

Enkel lettend op de gevallen die zich feitelijk in het Oude Testament voordoen, laat het losse partikel — afgezien van de vertaling door „degene die", welke goed hebreeuws is maar een koppelwerkwoord veronderstelt, wat we op andere gronden uitsluiten — de vertaling *dat, omdat* en *zodat* toe, en desnoods ook nog *ingeval, zoals* en *waar*. Niet zozeer om een keus te maken als wel om de constructie beter aan te voelen, zouden de volgende vertalingen als werkhypothese in aanmerking kunnen komen:

Ik ben er aangezien Ik er ben
Ik zal er zijn zoals Ik er zijn zal
Ik ben waar Ik ben.

Aan deze constructie, die nu pas werkelijk parallel is met de aangehaalde voorbeelden, kan men een zeer aanvaardbare zin geven, juist op grond van die parallellen. Enerzijds ligt er de verzekering in opgesloten dat Jahweh „is", terwijl ze anderzijds een nadere bepaling van dat „zijn" van Jahweh,

wat betreft het hoe en wat en wanneer, uitdrukkelijk uitsluit, zo men wil, afwijst.

Willen we ons rekenschap geven van die afwijzing, dan zouden we kunnen zeggen, dat Jahwehs wezen zich niet door een bepaalde naam laat omschrijven, omdat die naam normalerwijze een nadere precisering zou zijn en daardoor een beperking van Jahwehs wezen binnen bepaalde aan menselijke verhoudingen ontleende kategorieën. Wanneer Jahweh dan tóch een naam openbaart, moet het een naam zijn die zijn onnoembaarheid zelf uitdrukt, zoals wanneer Hij zeggen zou: Ik heet de Onnoembare (vgl. Jdc 13, 18; Spr 30, 4; Apc 19, 12. 16). Iets dergelijks schijnt inderdaad het geval: Jahweh openbaart zijn Naam, maar deze drukt dan ook uit dat Israel genoegen moet nemen met de verzekering dat Jahweh „met Israel is", dat Hij er in ieder geval, in iedere denkbare situatie is, dat Hij er hoe dan ook zijn zal.

Of anders gezegd: iemands naam is de omschrijving van zijn essentie. Op die wijze is de ware God nooit door de mens te omvatten en levert Hij zijn Naam niet uit. Toch openbaart Hij zijn Naam, maar deze ligt geheel op existentieel niveau: Hij is er. Speculatief en theoretisch vraagt men naar de essentie der dingen. Israel stelde een praktische vraag en Jahwehs antwoord is er een dat praktisch volstrekt afdoende is en tegelijk menselijke weetgierigheid afwijst.

Zo beschouwd, bevat Jahwehs antwoord toch nog een ja en neen door elkander. Daardoor juist geeft de formule uitdrukking aan een zó zuiver Godsbesef, dat deze Exoduspassage met recht in harmonisch verband gezien kan worden met het diepste wat er in de loop der tijden over het goddelijke is gezegd en gedacht; zelfs wat de filosofie en theologie bedoelen met de goddelijke aseïteit en het *esse purum* kan men dan zien als een authentiek verlengstuk en een verantwoorde vertaling — in een volstrekt andere gedachtentaal — van wat de H. Schrift op haar concrete en oudoosterse manier wil zeggen. Op de eerste plaats echter beantwoordt deze interpretatie der formule op wel zeer opvallende wijze aan Israels Godsgeloof, zoals we het uit de overige gegevens van het Oude Testament kunnen opmaken.

Israel beschouwt immers de naam Jahweh als de eigennaam van zijn nationale God, waardoor Hij van alle andere goden is onderscheiden. Welnu, het wezenlijke en steeds benadrukte onderscheid tussen Jahweh en de anderen bestaat juist hierin, dat Jahweh de authentieke goddelijke Werkelijkheid is, terwijl de anderen slechts pseudo-goden zijn. Die pseudo-goden zijn menselijke verzinsels en als zodanig een in de goddelijke sfeer geprojecteerd correlaat van bepaalde verschijnselen, van bepaalde ondermaanse situaties en menselijke behoeften. In het algemeen zijn de godennamen dan ook een uitdrukking daarvan. Dat is heel duidelijk voor de namen die aan natuurkrachten ontleend zijn, maar laat zich ook wel toepassen op namen die een bepaald karakter of een bepaalde geestelijke eigenschap aan de godheid toeschrijven.

Maar zo laat nu juist de ware God zich niet omschrijven. Door haar

constructie zelf wijst de Exodusformule een dergelijke omschrijving af en zo wordt de naam Jahweh de korte samenvatting van Israels besef van Jahwehs volkomen transcendentie. Maar niet uitsluitend. Want die onbepaaldheid en onbepaalbaarheid zelf geven een bijzonder relief aan het enige wat dan wél positief van Jahweh gezegd kan worden, namelijk dat Hij „is". En de bijbelse zin daarvan is geen andere dan Jahwehs alomvattende en allesdoordringende immanentie. Jahweh is een God van verre en van dichtbij (vgl. Jr 23, 23). Door de polariteit van goddelijke afstand en nabijheid wordt Israels Godsgeloof gedragen. Als we ons niet vergissen, is diezelfde polariteit ook het geheim van het *tetragrammaton ineffabile*, de onuitsprekelijke Naam in vier letters: JHWH.

Maastricht H. RENCKENS, S.J.

SOMMAIRE

Le Nom de Yahvé comme expression compréhensive du sens de Dieu chez le peuple d'Israel

Les étymologies bibliques ne sont pas à prendre comme de vraies étymologies au sens moderne ; tirant parti des rapports *apparents* entre les vocables, elles n'ont d'autre but que de souligner un rapport réel entre les réalités désignées par ces termes. L'étymologie du nom de Yahvé ne fait pas exception. Ce que la Bible nous apprend, ce n'est pas qu'il existe un rapport linguistique entre le nom YHWH et le verbe HYH, mais bien le fait que l',,être" est à titre spécial la propriété du Dieu d'Israel. Cette interprétation est à maintenir contre une opinion assez répandue de nos jours, d'après laquelle *Ex.*, 3, 14 voudrait indiquer au moyen d'une tautologie que le Dieu d'Israel refuse de révéler son nom. L'argument tiré du contexte plus général et faisant appel au sens israélite de la transcendance divine, ne légitime pas cette conclusion particulière; et les passages parallèles qu'on cite à l'appui ne prouvent précisément pas le point en litige. Comme d'autre part la péricope se présente comme un récit étiologique, qui veut expliquer ce phénomène que le Dieu d'Israel s'appelle Yahvé, il faut croire qu'elle entend bien conter la révélation d'un nom nouveau.

C'est l'enseignement de tout l'Ancien Testament que l',,être" revient en propre au Dieu d'Israel, à la différence des dieux des nations; et l'on constate tout au long que le nom de Yahvé est employé de manière significative dans le but de souligner ce point. Cet état de choses permet de trancher le débat sur le sens de l'unique passage où le nom de Yahvé est mis explicitement en rapport avec le verbe être. Ce rapport, cependant, est exprimé au moyen d'une formule — *Ego sum qui sum* — dont la structure même laisse apparaître l'impossibilité de définir cet ,,être" divin, si bien que cette affirmation de la proximité et de l'immanence de Yahvé souligne en même temps sa distance et sa transcendance.

S. CYPRIAAN: HET HEIL IN DE KERK *)

DE ZOON

Nadat wij in een vorig artikel gezien hebben, hoe bij CYPRIAAN het kindzijn van de Vader volkomen samenvalt met de „secunda nativitas" binnen de Kerk als absoluut noodzakelijk vereiste daarvoor, en niets anders betekent dan „esse quod Christus est", willen wij trachten, door een nader onderzoek naar zijn visie betreffende de verhouding tussen Christus en Zijn Kerk, ook dieper door te dringen in zijn idee van het heil als het „opgenomen zijn in Christus".

Een belangrijke plaats moeten wij hier toekennen aan Eph. 5:25v.: „Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea ut eam sanctificaret, purgans eam lavacro aquae".

Reeds in het Oude Testament voorafgebeeld in onschuldige slachtoffers als *Abel*, die „sacrificium Deo factus est, ut martyrium primus ostendens initiaret sanguinis sui gloria dominicam passionem qui et iustitiam Domini habuerat et pacem" [1]), *Isaac*, die „...ad hostiae dominicae similitudinem praefiguratus quando a patre immolandus offertur, patiens invenitur" [2]), *Joseph*, die „venundatus a fratribus et relegatus non tantum patienter ignoscit, sed et gratuita venientibus frumenta largiter et clementer impertit", en hen aldus in leven hield [3]), en vooral het *Paaslam*: „Quod ante occiso agno praecedit in imagine impletur in Christo secuta postmodum veritate" [4]), — heeft Christus ons de „onsterfelijkheid", dit „munus misericordiae suae", geschonken, „subigendo mortem trophaeo crucis, redimendo credentem pretio sui sanguinis, reconciliando hominem Deo Patri, vivificando mortalem regeneratione caelesti" [5]).

Om enigszins te bevroeden, hoe groot voor CYPRIAAN de heilsbetekenis van Christus' lijden is, hoeven wij slechts te overwegen, wat hij in zijn brief aan het volk van Thibaris zo kort maar kernachtig weet te formuleren: „Filius Dei passus est ut nos filios Dei faceret..." [6]), en in zijn geschrift

---

*) Zie ons vorig artikel in: Bijdragen 19 (1958) 1-21.

1) *DO*. 24; cf. *BP*. 10; *Ep*. 6, 2; *Ep*. 58, 5; *Ep*. 59, 2.

2) *BP*. 10.

3) Ibid; cf. *Ep*. 59, 2.

4) *Dem*. 22; cf. *Qu*. 11, 15 „Quod Ipse dictus sit ovis et agnus, qui occidi haberet, et de sacramento passionis", cit. Is. 53:7v. en v. 12; Ierem. 11:18v.; Ex. 12:3 en v. 5v.; Ap. 5:6v.; Io. 1:29.

5) *Dem*. 26; Cf. „(quam grandis et summa laetitia, cum... Dominus coeperit...) offerre nos patri cui nos sua sanctificatione restituit, aeternitatem nobis inmortalitatemque largiri ad quam nos sanguinis sui vivificatione reparavit..." *OE*. 26.

6) *Ep*. 58, 6.

over de lijdzaamheid zo welsprekend uitwerkt: „...ut ...coronaretur spinis qui martyras floribus coronat aeternis, palmis in faciem verberaretur qui palmas veras vincentibus tribuit, spoliaretur veste terrena qui indumento immortalitatis ceteros vestit, cibaretur felle qui cibum caelestem dedit, aceto potaretur qui salubri poculo propinavit..." [7]).

Met Christus' bloed vrijgekocht en daardoor ten leven gewekt [8]), moeten wij Hem boven alles stellen; wij behoren Hem immers geheel en al toe, getekend als wij zijn met zijn merkteken, „renati et signo Christi signati", dat de enige waarborg is voor onze redding. „Ut illic percussa Aegypto Iudaicus populus evadere non nisi sanguine et signo agni potuit, ita... quisque in sanguine et signo Christi inventus fuerit solus evadit" [9]).

Een bijzonder reliëf krijgt dit lijden van Christus in de Eucharistiebrief, waar CYPRIAAN Is. 48:21 „Si sitierint per deserta, adducet illis aquam, de petra producet illis, findetur petra et fluet aqua et bibet plebs mea" in het Nieuwe Testament vervuld ziet, „quando Christus qui est petra finditur ictu lanceae in passione", en dit eveneens ziet als de verwezenlijking van Christus' eigen belofte in Jo. 7:37v., waar hij met de evangelist opmerkt, dat hier sprake is van de Geest, die Christus zou schenken aan wie in Hem geloven, en dit vervolgens laat slaan op het doopsel („per baptisma autem spiritus sanctus accipitur"), zoals ook door het „levend water" in Jesus' gesprek met de Samaritaanse „baptisma salutaris aquae significatur". Christus' dood schenkt ons aldus in de gave van zijn H. Geest de wedergeboorte tot het door het „levend water" betekende nieuwe, d.i. het goddelijke leven [10]). Over de H. Geest als de Gave van Vader en Zoon, en aldus als medebeginsel van het heil zullen we in het volgende hoofdstuk uitvoeriger spreken. Hier moge het bovenvermelde volstaan als aanduiding van dit perspectief.

Deze liefde nu, waarmee Christus zichzelf heeft overgeleverd voor ons, met het oog op onze „spiritalis generatio" („spiritalis" niet louter als tegengesteld aan „stoffelijk", maar in praegnante zin: wedergeboorte „in Spiritu" [11])), is identiek met de liefde, waarmee Hij de Kerk door het offer van

---

[7]) *BP*. 7.

[8]) *Fort*. 6 „Quod redempti et vivificati Christi sanguine nihil Christo praeponere debeamus", waarin o.a. I Cor. 6:19v. en II Cor. 5:15, ook gecit. in *HV*. 2.
Cf. „nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis repromissum, Christi sanguine et passione quaesitum..." *DO*. 13.
„Cum ipso (Christo) exultabimus semper ipsius cruore reparati". *Dem*. 26.
„Dominus... crucifixus... peccata nostra sanguine suo abluit et ut redimere et vivificare nos posset, tunc victoriam sua passione perfecit". *DO*. 34.

[9]) *Dem*. 22.

[10]) *Ep*. 63, 8. Over „levend water" = goddelijk leven, zie ons vorig artikel p. 10 v.

[11]) Voor het verband „spiritalis" — „spiritus":
„Per baptisma... *Spiritus Sanctus* accipitur...", *Ep*. 63, 8. Daarnaast:
„Nec sit degener actus noster ab Spiritu, ut qui *spiritales* et caelestes esse coepimus non nisi spiritalia et caelestia cogitemus et agamus". *DO*. 11.
„Quis... potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest *spiritalia* gerere qui ipse amiserit *Spiritum Sanctum?*" *Ep*. 70, 2.
„*Spiritu* recreati et renati" *Dem*. 20. — „*Spiritaliter* renati". *Dem*. 22.
Cf. p. 155v. en noot 136.

zijn leven het aanzijn heeft gegeven; „ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat, eodem Apostolo rursus dicente... *(Eph. 5:25v.)*"[12]). En juist aan deze liefdeseenheid met Christus heeft de Kerk, zijn Bruid, de vruchtbaarheid van haar moederschap te danken.

Zo is vanzelf ook het thema van „de enige Bruid" bij CYPRIAAN een geliefd thema. In de verklaring van Cant. 4:12 in zijn eerste brief over de ketterdoop zegt hij: „Si autem hortus conclusus est sponsa Christi quae est ecclesia, patere res clausa alienis et profanis non potest", en na verwijzing naar Eph. 5:25v.: „Quod si una est ecclesia quae a Christo diligitur et lavacro eius sola purgatur, quomodo qui in ecclesia non est aut diligi a Christo aut ablui et purgari lavacro eius potest?"[13]). En in zijn *De Eccl. Cath. Unitate:* „Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. Haec nos Deo servat, haec filios regno quos generavit assignat"[14]).

Tegenover deze Bruid van Christus, nu op aarde reeds „incorrupta", „inviolata", „casta et pudica"[15]), niet als zou zij onder haar kinderen geen zondaars tellen, maar in zover zij alleen haar zending tot heiliging der wereld heeft ontvangen, „Haec est una quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem"[16]) kunnen ketterij en schisma niet anders staan dan als de „adultera, fornicatrix, noverca"[17]). „Quisquis ab ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia, qui reliquit ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est". En verderop: „et quisquam credit hanc unitatem... *divortio* separari (posse)? Hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem", — en als vanzelfsprekende consequentie, „vitam non tenet et salutem"[18]). Vandaar dat de Kerk de ketters en schismatieken onmogelijk onder haar kinderen kan dulden, „ne... sponsam Christi incorruptam sanctam pudicam praesentiae suae dedecore et *inpudica atque incesta contagione* violaret"[19]). Vandaar CYPRIAANS strenge waarschuwing tegen de vijf afvallige priesters, die zich bij FELICISSIMUS hebben aangesloten: „Nec aetas vos eorum nec auctoritas fallat, qui, ad duorum presbyterorum veterem nequitiam respondentes, sicut illi *Susannam* pudicam cor-

---

[12]) *Ep.* 74, 6. Cf. Eph. 5:25v. in *Ep.* 69, 2: „quodsi una est ecclesia quae a Christo diligitur et lavacro eius sola purgatur, quomodo qui in ecclesia non est aut diligi a Christo aut ablui et purgari lavacro eius potest?" Cf. *Qu.* 11, 19 „Quod Christus sit sponsus ecclesiam habens sponsam, de qua filii spiritales nascerentur", o.a. Io. 3:28v.; Ps. 18:6v.; Ap. 21:9v.; 19:6v.

[13]) *Ep.* 69, 2.

[14]) *CEU.* 6.

[15]) *Ep.* 73, 11; *Ep.* 74, 9.

[16]) *Ep.* 73, 11.

[17]) *Ep.* 74, 8; cf. *Ep.* 59, 13.

[18]) *CEU.* 6. Cf. „Si igitur haec est dilecta et sponsa quae sola a Christo sanctificatur et lavacro eius sola purgatur, manifestum est haeresin, quae sponsa Christi non sit nec purgari nec sanctificari lavacro eius possit, filios Deo generare non posse". *Ep.* 74, 6.

[19]) *Ep.* 59, 1.

rumpere et violare conati sunt, sic et hi *adulterinis doctrinis* ecclesiae pudicitiam corrumpere et veritatem evangelicam violare conantur" [20]).

Zo kan CYPRIAAN dan ook op die onontbindbare eenheidsband, „Christi pariter atque ecclesiae unitatem individuis nexibus cohaerentem", de Paulustekst toepassen: „Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et *erunt duo in unam carnem,* sacramentum istud magnum est, ego autem dico in Christum et Ecclesiam" [21]), met deze eigenaardige wending in zijn interpretatie, dat hij het mysterie van de Kerk vanuit het huwelijk bekijkt in plaats van andersom.

Mogen wij hierin een aanleiding vinden, om van de beschouwing van de Kerk in haar bruidseenheid met Christus nu over te gaan naar een andere, even veelvuldig voorkomende: de Kerk als het ene Lichaam van Christus, waarbij zonder dat de tweeheid tussen de goddelijke Bruidegom en zijn Bruid wordt opgeheven, de eenheid een toch nog sterker accent krijgt als eenheid tussen Hoofd en ledematen, als eenheid *in* Christus.

Deze eenheid ziet CYPRIAAN als een wederzijdse compenetratie, een perichorese: één zijn wij niet alleen omdat Christus op grond van zijn wereldverlossend lijden ons allen in zich draagt, „...nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat..." [22]); maar ook omdat Hij in ons woont, „habitat intus in pectore" [23]), hetgeen de inhoud van de „templum Dei"-gedachte nader aanduidt. Hieraan koppelt de laatste ketterdoopbrief de directe conclusie: geloofsorthodoxie, verwerping van iedere „consuetudo sine veritate": een aspect van CYPRIAANS kernidee „eenheid van de Kerk": „...Christus... dicit: ‚Ego sum veritas'. Propter quod si in Christo sumus et Christum in nobis habemus et si manemus in veritate et veritas in nobis manet, ea quae sunt vera teneamus" [24]).

Van die eenheid als wortelend in Christus, „a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa" [25]), zijn de eucharistische offergaven het symbool bij uitstek, het symbool dat effectief deze incorporatie in Christus realiseert. Zo zegt de Eucharistiebrief van het water in de wijn: „Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur... Quae copulatio et coniunctio aquae et vini miscetur in calice Domini ut conmixtio illa non possit ab invicem separari. Unde ecclesiam... nulla res separare poterit a Christo... Si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur..., tunc *sacramentum spiritale et caeleste perfici-*

---

[20]) *Ep.* 43, 4.

[21]) Eph. 5:31v. in *Ep.* 52, 1.

[22]) *Ep.* 63, 13. Cf. „in uno omnes ipse portavit..." *DO.* 8.

[23]) *DO.* 3; cf. „Nam cum corpora nostra *membra sint Christi* et singuli simus *templum Dei...*" *Ep.* 55, 27.

[24]) *Ep.* 74, 9.

[25]) *Ep.* 55, 24. Van belang is ook de conclusie betreffende het bestuur van de Kerk, dat ook één lichaam vormt „item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus".
Cf. „...cum sit scilicet adunationis nostrae et corpus unum...". *Ep.* 62, 1.

tur", d.w.z. het Eucharistie-sacrament, en daarin blijkens de contekst onze eenheid in Christus [26]). Met niet minder nadruk volgt dan de uitwerking betreffende het brood: „...nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius conpage solidatum". Vervolgens de overgang van Eucharistie naar Kerk, die van dit hemels Brood haar eenheid ontvangt: „Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic *in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus,* cui coniunctus sit noster numerus et adunatus" [27]). Vergelijk hiermee CYPRIAANS commentaar op „panem nostrum cottidianum da nobis hodie", waarin hij na verwijzing naar Jo. 6:51 en 53 aldus het doel omschrijft waarom wij dagelijks om *„ons"* brood moeten vragen: „ut qui in Christo manemus et vivimus a sanctificatione eius et corpore non recedamus" [28]). Met S. PAULUS roept CYPRIAAN uit, dat niets de christen kan scheiden van Christus' liefde (Rom. 8:35), mits hij maar verenigd blijft met Zijn Lichaam en Bloed: „Nihil... potest separare credentes, nihil potest avellere corpori eius et sanguini cohaerentes" [29]). Zo is de Eucharistie ook het sacrament, dat martelaars, d.w.z. getuigen voor de ware Kerk, maakt [30]).

---

[26]) *Ep.* 63, 13. BAYARD vertaalt: „alors le *mystère* spirituel et céleste est accompli".

[27]) Ibid.

[28]) *DO.* 18. „nam panis vitae Christus est et panis hic omnium non est, sed noster est". - „Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est". - „...ne qui in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus... a Christi corpore separemur..." - „Quando ergo dicit in aeternum vivere si qui ederit de eius pane, ut manifestum est eos vivere qui corpus eius adtingunt et eucharistiam iure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum, ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore remaneat a salute..."
Cf. „Denique unianimitatem christianam firma sibi atque inseparabili caritate conexam etiam ipsa dominica sacrificia declarant. Nam quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, *populum nostrum quem portabat indicat adunatum;* et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis atque acinis plurimis expressum atque in unum coactum, *gregem item nostrum significat* commixtione adunatae multitudinis *copulatum". Ep.* 69, 5.

[29]) *Ep.* 11, 5.

[30]) Aldus b.v. de synodale brief van 252: „...nec morientibus sed viventibus communicatio a nobis danda est, ut quos excitamus et hortamur ad proelium non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus, et... quos tutos esse contra adversarium volumus, munimento dominicae saturitatis armemus. Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in Ecclesia poculum Domini iure communicationis admittimus?" *Ep.* 57, 2 cf. ibid, 4.
„...Fide incorrupta et virtute robusta parare se debeant milites Christi, considerantes idcirco se cotidie calicem sanguinis Christi bibere ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere". *Ep.* 58, 1. Cf. ibid. 9.
Over de analogie tussen het Misoffer en het martelaarschap, zie brief aan gevangenen: „Sed nec in illo... aliqua potest aut religionis aut fidei iactura sentiri quod illic nunc sacerdotibus Dei facultas non datur offerendi et celebrandi sacrificia divina. Celebratis immo atque offertis sacrificium Deo et pretiosum pariter et gloriosum... Hoc vos sacrificium Deo offertis, hoc sacrificium sine intermissione die ac nocte celebratis, hostiae facti Deo et vosmet ipsos sanctas adque inmaculatas victimas exhibentes..." *Ep.* 76, 3.

Daarom kán er buiten de Kerk ook geen Eucharistie zijn, „...nec oblatio sanctificari illic possit ubi Sanctus Spiritus non sit..." [31]). „...sacrificia foris falsa ac sacrilega...", zelfs al zijn de „perfidi ac rebelles" die ze opdragen vroeger geldig gewijd in de Kerk [32]). „Vor allem ist ihm die Anschauung eigentümlich, dass die Heilswirkung der Eucharistie von dem Worte des Priesters abhängig ist, der im Frieden mit der Kirche lebt" [33]).

Daarom kunnen wij Christus' Lichaam en Bloed ook alleen maar binnen de Kerk nuttigen: „item sacramentum Paschae nihil aliud in Exodi lege contineat, quam ut agnus, qui in figura Christi occiditur, in domo una edatur. Loquitur Deus dicens: ‚In domo una comedetur, non eicietis de domo carnem foras'. Caro Christi et sanctum Domini eici foras non potest, nec alia ulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est" [34]).

Dit diepe geloof van CYPRIAAN in het Eucharistie-mysterie is dan ook de grond en het motief, waarom hij de lapsi vóór hun heropname in de Kerk een zware paenitentie oplegt, ter uitboeting van hun schuld en tegelijk ter genezing van hun ziel [35]). Hoe groot hun berouw ook is, zolang zij nog niet *in* de Kerk weer zijn opgenomen, — „pax" [36]) —, kunnen zij ook geen deel hebben aan de Eucharistie, — „communicatio" [37]). Reeds de exacte correlatie tussen „communicatio" en „pax" toont de centrale plaats van de Eucharistie aan in CYPRIAANS eenheidsidee [38]).

Onze levensgemeenschap met Christus in eenzelfde Lichaam is nu reeds eeuwig leven. Volgens PAULUS' woord naar de oude mens dood en begraven, en door onze wedergeboorte nu reeds delend in het verheerlijkte leven van de Verrezene, moeten wij deze verrijzenis ook in een geheel nieuw leven manifesteren, „qui ergo in baptismo secundum hominis antiqui peccata carnalia et mortui et sepulti sumus, qui regeneratione caelesti Christo consurreximus, quae sunt Christi et cogitemus pariter et geramus..." [39]).

Cf. *Ep.* 63, 15.

[31]) *Ep.* 65, 4.

[32]) *Ep.* 72, 2. Cf. „Si autem qui ecclesiam contemnunt ut ethnici et publicani habentur, multo magis utique rebelles et hostes falsa altaria et inlicita sacerdotia et sacrificia sacrilega... fingentes inter ethnicos et publicanos necesse est conputentur..." *Ep.* 69, 1.

[33]) M. SCHMAUS. *Katholische Dogmatik*. München 1952, IV, 1, p. 253.

[34]) *CEU*. 8.

[35]) Tegen het laxisme in de praktijk van de heropname: „...inrita et falsa pax, ...nihil accipientibus profutura. Non quaerunt sanitatis patientiam nec *veram de satisfactione medicinam*... Operiuntur morientium vulnera et plaga letalis altis et profundis visceribus infixa dissimulato dolore contegitur". *Laps.* 15.
„...ante offensam placatam indignantis Domini et minantis vis infertur corpori eius et sanguini et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt quam cum Dominum negaverunt... non est pax illa sed bellum..." *Laps.* 16.
„Iacens stantibus et integris vulneratus minatur et quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat, sacerdotibus sacrilegus irascitur..." *Laps.* 22. Cf. *Ep.* 75, 21 (FIRM.).

[36]) *Ep.* 15, 2; *Ep.* 17, 1; *Ep.* 18, 1; *Ep.* 19, 2; *Ep.* 55, 13.

[37]) *Laps.* 15; 16; 33; *Ep.* 15, 1; *Ep.* 16, 2; *Ep.* 17, 2; *Ep.* 19, 2; *Ep.* 55, 19.

[38]) b.v. „sine pace et communicatione" *Ep.* 57, 4; „cum solatio pacis et communicationis" *Ep.* 55, 17; coll. *Ep.* 64, 1.

[39]) *ZL.* 14; cit. Col. 3:1v.; en I Cor. 15:47v.

Vanzelf opent zich het perspectief op de uiteindelijke bekroning, die niets anders is dan de volle uitbloei van ditzelfde leven, — „non est exitus iste (de dood) sed transitus et temporali itinere decurso ad aeterna transgressus" [40]), — ons eeuwig samenzijn in de hemel als kinderen van de Vader, delend in de glorie van de Zoon. „Qui... Christum passum esse pro nobis et resurrexisse confidimus in Christo manentes et per ipsum atque in ipso resurgentes..." — en met verwijzing naar Jo. 11:25v. „ut non morituri in aeternum ad Christum, cum quo et victuri et regnaturi semper sumus, laeta securitate veniamus" [41]). „Cum ipso (Christo) semper vivemus facti per ipsum filii Dei: cum ipso exultabimus semper ipsius cruore reparati. Erimus christiani cum Christo simul gloriosi, de Deo patre beati..." [42]). Wie zou niet — met PAULUS — verlangen naar dit eeuwig leven in Christus, die de boeien van de dood heeft verbroken, en ook ons lichaam eens zal doen verrijzen? „Quis non mutari et reformari ad Christi speciem et ad caelestis gratiae dignitatem citius exoptet?" [43]).

Uit dit mysterie van ons leven in en vanuit Christus als ledematen van Zijn Lichaam volgt als vanzelfsprekende consequentie ook de beleving van deze eenheid in de echt christelijke, d.i. op Christus gebaseerde, naastenliefde: een hartelijk medeleven met de evenmens in lief en leed.

Talrijke passages laten ons iets zien van het voorbeeld, dat CYPRIAAN hierin geeft, met name jegens allen, die aan zijn bijzondere zorg zijn toevertrouwd, en in wie hij Christus zelf aanwezig ziet. Het woord van S. PAULUS heeft hij zich eigen gemaakt: „Si patitur membrum unum, conpatiuntur et cetera membra; et si laetatur membrum unum, conlaetantur cetera membra" [44]).

Hoe de ellende van die in de vervolging bezwijken hem tot in het diepst van zijn hart treft, getuigen deze woorden: „Conpatior ego, condoleo fratribus nostris, qui lapsi et persecutionis infestatione prostrati partem nostrorum viscerum secum trahentes parem dolorem nobis suis vulneribus intulerunt [45]).

Droefheid over de gevangenneming van christenen: „Cum maximo animi

---

[40]) *Mort.* 22.

[41]) *Mort.* 21.

[42]) *Dem.* 26.

[43]) *Mort.* 22. De door CYPR. gecit. tekst is Phil. 3:20v. „...unde et Dominum expectamus Iesum Christum qui transformabit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori claritatis suae".
Cf. *Ep.* 76, aan „in metallo constitutis martyribus", cap. 2 in fine.
Cf. *DO.* 13 bij de bede „Adveniat regnum tuum": „Nam cum resurrectio ipse (Christus) sit, quia *in ipso resurgimus,* sic et regnum Dei potest ipse intelligi, quia in illo regnaturi sumus".

[44]) I Cor. 12:26, gecit. in *Ep.* 17, 1; in *Ep.* 55, 15; en in *Ep.* 62, 1.

[45]) *Ep.* 17, 1.
Cf. „...maestitia una contristat, quod avulsam nostrorum viscerum partem violentus inimicus populationis suae strage deiecit... Lacrimis magis quam verbis opus est ad exprimendum dolorem, quo *corporis nostri* plaga deflenda est... Doleo, fratres, doleo vobiscum... quando plus pastor in gregis sui vulnere vulneretur... Cum plangentibus plango, cum deflentibus defleo, cum iacentibus iacere me credo... saevientes gladii per mea viscera transierunt..." *Laps.* 4.

nostri gemitu et non sine lacrimis legimus litteras vestras... (volgt cit. II Cor. 11:29). Quare nunc et nobis captivitas fratrum nostra captivitas computanda est..., cum sit scilicet adunationis nostrae et corpus unum et non tantum dilectio sed et religio instigare nos debeat... ad fratrum membra redimenda [46]).

Maar groot is ook zijn vreugde telkens wanneer hij verneemt hoe in het „caeleste certamen Dei et spiritale, proelium Christi" [47]), in de vervolging, en zelfs bij alle folteringen en kwellingen van een gevangenschap, de „martyres et confessores Iesu Christi Domini nostri", „sicut esse oportet in divinis castris milites Christi" [48]), standvastig blijven in hun geloof, en door hun onwrikbare trouw de Kerk tot eer strekken. „Quid enim vel maius in votis meis potest esse vel melius quam cum video confessionis vestrae honore inluminatum gregem Christi? Nam cum gaudere in hoc omnes fratres oportet, tunc in gaudio communi maior est episcopi portio: ecclesiae enim gloria praepositi gloria est. Quantum dolemus ex illis quos tempestas inimica prostravit, tantum laetamur ex vobis quos diabolus superare non potuit" [49]).

Blijdschap vooral ook om de overwinningsvreugde van Christus zelf, die in Zijn bloedgetuigen strijdt: „Quam laetus illic Christus fuit, quam libens in talibus servis suis et pugnavit et vicit... Certamini suo adfuit, proeliatores atque adsertores sui nominis erexit, corroboravit, animavit. Et qui pro nobis mortem semel vicit semper vincit in nobis" [50]).

Ditzelfde thema van Christus als levend in de „christiani" gebruikt CYPRIAAN in *de Opere et Eleemosynis* als motief voor de goede werken. „Reditus tuos divide cum Deo tuo, fructus tuos partire cum Christo, fac tibi possessionum terrestrium Christum participem, ut et ille te sibi faciat regnorum caelestium coheredem" [51]). Van zijn eigen voorbeeld hebben wij behalve het getuigenis van enkele brieven [52]) ook nog dat van zijn biograaf PONTIUS: van hem vernemen wij, dat CYPRIAAN terstond na zijn bekering „distractis rebus suis ad indigentium multorum pacem sustinendam tota prope pretia dispensans duo bona simul iunxit, ut et ambitionem saeculi sperneret qua perniciosius nihil est et misericordiam quam Deus etiam sacrificiis suis praetulit, ..., impleret, et praepropera velocitate pietatis paene ante coepit perfectus esse quam disceret" [53]).

Kortom, als Christus werkelijk in ons leeft, is er ook niets zo belangrijk als Zijn nieuw gebod: de naaste te beminnen met diezelfde liefde, waarmee

---

46) *Ep.* 62, 1.

47) *Ep.* 10, 2.

48) *Ep.* 10 aanhef en cap. 1.

49) *Ep.* 13, 1. Cf. *Ep.* 60, 1 aan P. CORNELIUS: „Nam cum nobis et ecclesia una sit et mens iuncta et individua concordia, quis non sacerdos in consacerdotis sui laudibus tamquam in suis propriis gratuletur...". Cf. *Ep.* 10, 1. — *Ep.* 28, 2 aan confessores: „Honores vestri participes et nos sumus, gloriam vestram nostram gloriam conputamus". Cf. *Ep.* 37, 1.

50) *Ep.* 10, 3. Cf. „Quam vos laeto sinu excipit mater ecclesia de proelio revertentes!..." *Laps.* 2.

51) *OE.* 13. Cf. „Si enim Deus eleemosynis pauperum faeneratur et cum datur minimis Christo datur, non est quod quis terrena caelestibus praeferat nec divinis humana praeponat". *OE.* 16; *OE.* 23 cit. Mt. 25:31vv. — *OE.* 24: „Demus Christo vestimenta terrena..."

52) Cf. *Ep.* 7; *Ep.* 12, 2; *Ep.* 14, 2; *Ep.* 62.

53) PONTIUS. *Vita Caecilii Cypriani. C.S.E.L.* vol. III, Pars III, p. XCII.

Hij zelf Zijn leerlingen heeft liefgehad. „Quid vero insinuavit crebrius discipulis suis Dominus, quid inter monita salutaria et praecepta caelestia custodiendum magis servandumque mandavit quam ut eadem dilectione qua discipulos ipse dilexit nos quoque invicem diligamus?" [54]). Deze liefde is juist het kenmerk van Zijn leerlingen, het kenteken van de ene ware Kerk, „fraternitatis vinculum..., fundamentum pacis, tenacitas ac firmitas unitatis, quae et spe et fide maior est, quae et opera et martyria praecedit, quae nobiscum semper aeterna in regnis caelestibus permanebit" [55]).

Buiten deze eenheid van het ene Lichaam van Christus, kan er dan ook niets anders zijn dan verdeeldheid en verscheurdheid. „Qui non est mecum adversum me est et qui non mecum colligit spargit" (Lc. 11:23), de onrust en de tweedracht der „antichristi" (CYPRIAAN verwijst naar I Io. 2:18v.). „Unde apparet adversarios Domini et antichristos omnes esse quos constet a caritate atque ab unitate ecclesiae catholicae recessisse" [56]). Wat ketterij en schisma doen, is „Christi membra distrahere et catholicae ecclesiae corpus suum scindere ac laniare" [57]), „ecclesiastici corporis conpaginem discordiae suae seminatione rescindere" [58]), en aangezien de eenheid van de Kerk zichtbaar verpersoonlijkt wordt in de ene bisschop in iedere gemeente, en in de ene paus voor heel de Kerk, betekent de aanstelling van een tegen-bisschop „ecclesiam alteram institui, Christi membra discerpi, dominici gregis animum et corpus unum discissa aemulatione lacerari" [59]).

Zo is dan het leven, aan de Kerk als heilsinstelling eigen en constitutief voor haar innerlijke en uiterlijke eenheid, het goddelijk leven van Christus zelf. Wij, die onze wedergeboorte aan Zijn ene heilige Bruid danken, zijn in Hem opgenomen in één Lichaam, en gaan door Hem en in Hem, delend in Zijn goddelijk Zoonschap, als kinderen Gods op tot de hemelse Vader. Geheel volmaakt zal deze eenheid pas zijn in de hemel. Maar thans reeds zal zij toch steeds nagestreefd moeten worden in hartelijk meelevende en daadwerkelijke naastenliefde, doordat Christus met Zijn liefde in ons leeft en wij in het licht van ons geloof Hem in de naaste herkennen.

DE H. GEEST

Na onze voorafgaande beschouwingen over het heil in de Kerk als deelname aan het goddelijk leven, ons in Christus door de Vader geschonken, willen wij nu nagaan, hoe CYPRIAAN in deze zelfmededeling van God aan de mens de heilsactiviteit van dè H. Geest situeert.

In zijn eigentijdse interpretatie van de Oud-Testamentische heilsgeschiedenis stelt hij tegenover de theophanieën van „het Woord" als pendant die

---

54) *ZL.* 12.
55) *BP.* 15.
56) Beide teksten komen behalve in *Ep.* 69, 1 ook voor in *Ep.* 70, 3.
Cf. „Qui cum Christo non est, qui adversarius Christi est, qui unitati et paci eius inimicus est, nobiscum non potest cohaerere". *Ep.* 59, 20.
57) *Ep.* 44, 3.
58) *Ep.* 55, 24.
59) *Ep.* 46, 1.

van „de H. Geest", verschijnend op twee wel zeer belangrijke momenten in Israels historie in de gedaante van vuur, „In flamma ignis adparuit angelus Domini de rubo" en „Et mons Sina fumabat totus, quoniam descenderat Deus in eum in igne", beide feiten dan ook beschouwd als praefiguraties van het voor de Kerk zo beslissende Pinkstergebeuren; en verder bij de offers: „Item in sacrificiis quaecumque accepto habebat Deus descendebat ignis de caelo qui sacrificia consumeret" [60]), waarbij wij CYPRIAANS these in herinnering roepen, dat ook thans slechts daar waar de H. Geest tegenwoordig is sprake kan zijn van een waar offer [61]).

Wat het nieuwe Verbond, en allereerst de Persoon van Christus betreft: ter staving van zijn leerstelling „Quod et homo et Deus Christus ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et Patrem posset" dient met name Is. 61:12v. „Spiritus Domini super me. Propter quod unxit me bene nuntiare pauperibus...", naast Gabriels woord in Lc. 1:35 „Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit te..." [62]).

Over de toen gangbare interpretatie van deze laatste tekst zegt echter LEBRETON: „Beaucoup des plus anciens Pères, sous l'influence d'une terminologie encore indécise, ont entendu ici par l'Esprit-Saint le Fils, et par sa venue son incarnation: ainsi saint Justin, saint Calliste, saint Hippolyte, Tertullien, *saint Cyprien*, Lactance, saint Athanase, saint Hilaire..." Naast TERTULLIAANS monarchianistische commentaar „Hic spiritus Dei idem erit Sermo", citeert hij voor CYPRIAAN *Quod idola* 11 „Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia eius et gloria: hic in virginem delabitur, *carnem spiritus sanctus induitur*, Deus cum homine miscetur" [63]). Gezien de disputen inzake de authenticiteit van *Quod idola* [64]) lijkt het veiliger voor het geval van CYPRIAAN open te laten, of hij zich deze exegese al dan niet heeft eigen gemaakt [65]). Als buiten dit ene geval vrij duidelijk is wat CYPRIAAN onder „spiritus sanctus" verstaat, kunnen wij op zijn minst al concluderen, dat de H. Geest op de een of andere wijze betrokken moet zijn ook bij de incarnatie.

Reeds hebben wij er op gewezen, dat CYPRIAAN het moment van de doorboring van Christus' zijde als de verwezenlijking ziet van Zijn belofte in Jo. 7:37, en geladen met de heilsbetekenis van de gave van Zijn Geest [66]).

Op Pinksteren daalt Hij over de leerlingen neer om Christus' verlossings-

---

[60]) *Qu.* III, 101 „Spiritum Sanctum in igne frequenter apparuisse". Cit. Ex. 3:2; Ex. 19:18; Act. 2:2v.

[61]) *Ep.* 65, 4.

[62]) *Qu.* II, 10.

[63]) J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée.* Paris 1927, 8e éd., t. I, p. 334.

[64]) Zie ons vorig artikel, p. 7.

[65]) Cf. „Nous ne saurions dire s'il a fait sienne l'exégèse un peu confuse qui, dans la théologie de l'Incarnation, brouillait le rôle de deux personnes divines, et pourrait suggérer à un lecteur inattentif que *l'Esprit-Saint s'est incarné*". D'ALES, *La Théologie de S. Cyprien*, p. 6. Cf. echter *Ep.* 73, 5.

[66]) Cf. supra p. 138.

werk te voltooien, „descendit Spiritus sanctus qui gratiam dominicae promissionis inplevit" [67]).

Als de H. Geest in Zijn volheid op Christus rust en de Kerk met Zijn levenwekkende tegenwoordigheid vervult, is Hij ook in ieder van ons. De wedergeboorte door het doopsel is het tijdstip van Zijn komst. „Baptisma esse sine Spiritu non potest" [68]). Het is het moment, waarop onze deelname aan de Eucharistie, het sacrament van onze inlijving in Christus, een aanvang neemt. „Per baptisma autem Spiritus Sanctus accipitur, et sic baptizatis et Spiritum Sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur" [69]). De „Geest van de Vader" [70]), die de „Geest van Christus" is [71]), is zelf de Gave, het „levend water", dat God ons in Zijn goedheid en welwillendheid schenkt, „(cum) Spiritus Sanctus... de pietate adque indulgentia paterna aequalis omnibus praebeatur..." [72]), en wel zonder maat, „... Spiritus Sanctus non de mensura datur, sed super credentem totus infunditur" [73]), mits wij maar van onze kant ons hart wijd voor Hem openzetten, en in ons de dorst naar deze Gave Gods blijven aankweken. „Non enim... in capessendo de Deo munere mensura ulla vel modus est. Profluens largiter Spiritus nullis finibus premitur nec coercentibus claustris intra certa metarum spatia frenatur. Manat iugiter, exuberat affluenter: Nostrum tantum sitiat pectus et pateat. Quantum illuc fidei capacis adferimus, tantum gratiae inundantis haurimus" [74]). Beluisteren wij niet in CYPRIAANS relaas van zijn eigen bekering de bruisende kracht van dit nieuwe leven, de blijde ervaring van een geheel nieuwe bezieling? „... postquam undae genetalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa... ut esset agnoscere... Dei esse coepisse, quod iam Spiritus sanctus animaret... Dei est, inquam, Dei omne, quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus..." [75]).

Hoezeer deze laatste woorden echter ook het primaat van de genade in de heilseconomie beklemtonen, toch is CYPRIAAN er verre van, de medebeslissende rol van de vrije wil te miskennen. Hij beroept zich op Jo. 6:67v. en zegt van Christus: „servans scilicet legem qua homo libertati suae relictus et

---

[67]) *DO.* 34.

[68]) *Ep.* 74, 5.

[69]) *Ep.* 63, 8.

[70]) *Ep.* 57, 4; *Ep.* 58, 5; *Ep.* 76, 5. Alle drie passages met referentie n. Mt. 10:20.

[71]) Cf. Jo. 20:21v. gecit. in *CEU.* 4; *Ep.* 69, 11; en in *Ep.* 73, 7.

[72]) *Ep.* 64, 3. CYPR. betoogt, waarom kleine kinderen zo spoedig mogelijk gedoopt moeten worden. Wij hebben niet het recht hun de genade te onthouden. „Non de mensura": „non d'après une mesure proportionnelle" (BAYARD), n.l. naargelang de leeftijd.

[73]) *Ep.* 69, 14. Probleem: wat te zeggen van hen, „qui in infirmitate et languore gratiam Dei consecuntur, an habendi sint legitimi christiani, eo quod aqua salutari non loti sint sed perfusi".

[74]) *Don.* 5. Let op de uitdrukkings-wijze: profluere, manare, exuberare afluenter, gratia inundans, rechtstreeks gepraediceerd van „spiritus" (het „levend water"), waartegenover onze houding wordt voorgesteld als een „sitire, haurire".

[75]) *Don.* 4.

in arbitrio proprio constitutus sibimet ipse vel mortem adpetit vel salutem" [76]). Maar als later PELAGIUS in navolging van CYPRIAAN zijn „*Testimonia*" schrijft, en steun zoekt in diens autoriteit, stelt ter weerlegging daarvan AUGUSTINUS talrijke teksten van de bisschop van Carthago er tegenover [77]).

De hierboven geciteerde teksten leren ons meteen ook, wat de H. Geest, de Gave Gods bij uitstek, in ons uitwerkt. In het „domus fidei" [78]), waarvan Abraham door zijn geloof het allereerste begin is [79]), waar God „fidelium et credentium Deus" [80]), en de Vader „credentium Pater" [81]) heet, komt door het „aqua fidelis" [82]) in de H. Geest het Licht van het geloof in ons, waardoor het in twijfels rondtasten overgaat in een rustige zekerheid, en dat wat eens duisternis was met klaarheid doorstraalt [83]); door dat doopsel zijn wij in Christus en is Hij in ons, die gezegd heeft: Ik ben de Waarheid, en daarom „manemus in veritate et veritas in nobis manet" [84]). Aldus verklaart CYPRIAAN het „...Spiritus Sanctus... super crendentem totus infunditur" ook nader: „Nam si dies omnibus aequaliter nascitur, et si sol super omnes pari et aequali luce diffunditur, quanto magis Christus sol et dies verus in ecclesia sua lumen vitae aeternae pari aequalitate largitur" [85]).

Reeds in onze inleiding hebben wij er op gewezen, dat CYPRIAAN de H. Schrift een absoluut geldend gezag toekent in heel het geloofsleven van de Kerk, als het woord Gods [86]). Welnu, als hij herhaaldelijk de overtuiging uitspreekt, dat in het Oude Testament de gewijde schrijver spreekt „in de H. Geest", dat de profeten Gods woord vertolken „bezield door de H. Geest", ja dat de H. Geest zelf in de H.H. Boeken tot ons spreekt, en voor het Nieuwe Testament behalve zijn beroep op Christus' eigen woorden zich verlaat op het gezag van de apostelen en met name op dat van PAULUS, omdat zij vervuld zijn van de H. Geest [87]), kunnen wij begrijpen,

---

[76]) *Ep.* 59, 7.

[77]) AUG. „Pelagius... Testimoniorum librum scribens, eum se asserit imitari, hoc se dicens facere ad Romanum quod ille fecerat ad Quirinum". *Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV, 8, 21, PL. 44, 623.

Teksten uit CYPR. tegen PELAGIUS' leer: *OE.* 1 en 22; *Mort.* 2 en 26; *BP.* 11 en 17; *Ep.* 64, 2-4-5. Erfzonde: *DO.* 12, 14, 16, 17, 18 en 26; *Qu.* III, 4; *BP.* 3. Zondigheid: *OE.* 3 en 18; *Mort.* 4, 5 en 7; *DO.* 12 en 22; *Qu.* III, 54.

Cf. AUG. o.c. IV, 8-10, 21-28, *PL.* 44, 623-632.

[78]) *Mort.* 6.

[79]) „Abraham Deo credens et radicem ac fundamentum fidei primus instituens". *BP.* 10.

[80]) *BP.* 23; cf. *Mort.* 15; *Fort.* 12; *CEU.* 3.

[81]) *DO.* 9, 10, cf. 18.

[82]) *Ep.* 63, 9.

[83]) *Don.* 4. cf. supra.

[84]) Cf. *Ep.* 74, 9.

[85]) *Ep.* 69, 14.

[86]) Zie ons vorig artikel, p. 3.

[87]) De gewijde schrijver spreekt „in Spiritu Sancto constitutus" *Ep.* 3, 2; „in Psalmis... Spiritus Sanctus instruit". *DO.* 35 cf. *Ep.* 4, 1 en 10, 2; „Quid prophetae quos ad praescientiam futurorum Spiritus Sanctus animavit?" *Ep.* 58, 6 cf. *Dem.* 6; cf. *Ep.* 59, 5; „declarat in Psalmis Spiritus Sanctus ex persona Patris ad Filium dicens..." *Ep.* 63, 4; cf. *Ep.* 69, 2. „beatus apostolus Paulus plenus Spiritu Sancto" *BP.* 2.

waarom hij de „Magisteria divina" [88]) als de enige Wijsheid erkent, en met zijn bekering ook radicaal de „falsa sapientia" der „philosophi" verwerpt, op hen Is. 29:14 toepassend: „perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo" [89]).

Heel bijzonder leidt en verlicht de H. Geest natuurlijk de bisschoppen, de leraars der Kerk. Als uit CYPRIAANS geschriften niet reeds bleek, hoe levendig hij Gods heilsactiviteit in de Kerk ervaart, zou het ons misschien al te zeer verwonderen, hoe iemand, die zo meester is van zichzelf en toch altijd wel het gezonde evenwicht bewaart, zonder meer — lijkt het wel — private openbaringen en visioenen aanneemt [90]). Met een vergelijking met TERTULLIAAN, wiens geschriften ook van zulke openbaringen melding maken, moet men ook voorzichtig zijn, omdat — bij hun onmiskenbare verwantschap, „tous deux autoritaires, tous deux mystiques" [91]), — CYPRIAAN ongetwijfeld in een geestelijk gezonder milieu leeft en zijn getuigenis toch wel een grotere waarborg biedt.

Hoe moeilijk het ook zal blijven, daarover te oordelen, dit werpt toch wel enig licht op zijn optreden met name in het doopconflict. „Des hommes qui se croient ainsi dirigés par Dieu dans tous les actes de leur vie et qui, par surcroît, sont persuadés de n'être responsables que devant lui, s'attribuent naturellement une sorte d'infaillibilité devant laquelle les autres hommes viennent fatalement se briser... On ne saurait ici l'accuser d'orgueil: la conviction absolue, indiscutable qu'il avait de son bon droit, lui imposait sa conduite" [92]).

De H. Geest is echter in ons niet alleen het Licht, maar ook het nieuwe Leven: „(ut esset agnoscere) Dei esse coepisse, quod iam Spiritus sanctus animaret" [93]).

Zoals echter Christus bij Zijn dood reeds de H. Geest schonk, maar Zijn verlossingswerk pas geheel voltooide toen Hij overeenkomstig Zijn belofte

---

[88]) *OE.* 5. Andere benamingen voor de H. Schrift zijn, behalve de veel voorkomende: „Scriptura divina (sancta)", „Scripturae divinae (dominicae), — sanctae" of zonder meer „Scriptura" of „Scripturae", ook nog „divina lectio": *Qu* III, praef.; *Fort.* praef. 1 en 3; „praedicationes divinae" *Dem.* 3; „vox divina" *Dem.* 6; „libri spiritales" *Qu.* I praef.

[89]) *BP.* 2 Cf. „Nos autem... qui philosophi non verbis sed factis sumus, nec vestitu sapientiam sed veritate praeferimus, qui virtutum conscientiam magis quam iactantiam novimus, qui non loquimur magna sed vivimus..." *BP.* 3.

[90]) Cf. „Deo inspirante et mandante", „Admonitos autem nos scias..." *Ep.* 63, 1.
„...qui nunc a Domino admoniti et instructi sumus..." *Ep.* 63, 17.
„Et quia iam secundus eius adventus nobis propinquat, magis ac magis benigna et larga dignatio corda nostra luce veritatis illuminat". *Ep.* 63, 18.
„...praeter nocturnas visiones per dies quoque impletur apud nos a *Spiritu Sancto* puerorum innocens aetas..." *Ep.* 16, 4.
„Cum... crebis atque assiduis ostensionibus admoneamur..." *Ep.* 57, 1.
„Obtemperandum est namque ostensionibus atque admonitionibus iustis". *Ib.* 2.
Cf. *Mort.* 20; *Ep.* 11, 3 en 4-6; *Ep.* 66, 10; *Mort.* 19; *Ep.* 39, 1.
Cf. PONTIUS, *Vita Caecilii Cypriani* 12, *C.S.E.L.* vol. III, pars III, p. CIII.

[91]) D'ALES, o.c. p. 83.

[92]) G. BARDY, *Cyprien*, in D. Spir. II, 2, k. 2663.

[96]) *Don.* 4.

op Pinksteren Hem zond, zo moet na het doopsel de „manus impositio" „ad accipiendum Spiritum Sanctum" nog plaatshebben, die de wedergeborene een nieuwe levensvolheid schenkt. „Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur..." [94]). De formule „sacramento utroque nascantur", die twee keer voorkomt [95]), typeert bij CYPRIAAN des te sterker de noodzaak van doopsel én vormsel beiden voor de volheid van de christelijke wedergeboorte, daar zij in beide gevallen in nauw verband wordt gebracht met Christus' woord „Nisi quis natus ex *aqua et spiritu*, non potest introire in regnum Dei" (Io. 3:5). Het vormsel is de „consummatio" van het doopsel, de voltooiing van de *signatio*, van ons „eigendom-zijn van God". „Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus inpositionem Spiritum Sanctum consequantur et *signaculo dominico consummentur*" [96]).

Dit geheel van God zijn, dat CYPRIAAN elders omschrijft met Christus' wens: „Eritis itaque vos perfecti, quomodo pater vester caelestis perfectus est" [97]), als een „respondere ad patrem Deum deifica disciplina" [98]) of als „quasi filii Dei agere" [99]), d.w.z. „Christum induere", „Christum vestigiis salutaribus sequi" [100]), dit betekent niets anders dan het „non esse degener a Spiritu" [101]), „ut homo iam sancto Spiritu plenus et nativitate caelesti Dei filius factus non nisi *spiritalia* et divina sectetur" [102]).

Wel het duidelijkst manifesteert zich de tegenwoordigheid van de H. Geest in de „confessores" en de „martyres" [103]). Steeds ziet men in de Kerk vol eerbied op naar de „martyres Sancto Spiritu pleni et ad conspectum Dei et Christi eius passione iam proximi"; het is, zoals Mt. 10:19v. zegt, de

---

[94]) *Ep*. 72, 1. Contekst: het is niet voldoende, degenen die „gedoopt" zijn door ketters of schismatieken, bij bekering alleen maar de handen op te leggen; zij moeten ook gedoopt worden. Verwijzing naar Cornelius in Act. 10.

[95]) Cf. ook in *Ep*. 73, 21.

[96]) *Ep*. 73, 9.

[97]) *BP*. 5 cf. *DO*. 12.

[98]) *ZL*. 15.

[99]) *DO*. *11*.

[100]) *BP*. 9 cf. *HV*. 7.

[101]) Cf. *DO*. 11.

[102]) *ZL*. 13.

[103]) „Est *confesseur* à ses yeux quiconque — y ayant péril à le faire — s'est avoué chrétien, fût-ce en fuyant pour se dérober à l'obligation de sacrifier (*Laps*. 3). Ceux qui ont été emprisonnés pour cause de christianisme ont un droit spécial à ce nom (*Ep*. 5 et 6).
Est *martyr* quiconque a donné sa vie pour la foi (*Ep*. 36, 2, etc.). Cette dernière définition, la seule qui soit juridique, comporte cependant, dans la pensée de saint Cyprien, certains amendements. Le chrétien qui meurt en prison avec l'intention bien arrêtée d'affronter, s'il le faut, le dernier supplice, peut être compté parmi les martyrs (*Ep*. 12, 2). Il en va de même de celui que des circonstances indépendantes de sa volonté frustrent de la *passio* finale (*Ep*. 01, 2; *Fort*. 12). Enfin certains châtiments légaux qui s'accompagnent de sévices particuliérement cruels valent par provision aux chrétiens qui en sont frappés le nom de martyrs (*Ep*. 76)." P. DE LABRIOLLE, o.c. p. 54, note 17.

Geest van de Vader zelf, die in hen spreekt en getuigt, „qui corroborans servos suos ipse loquitur", — „erupit per os eorum Spiritus Sancti incorruptus et invictus vigor"[104]).

Het martelaarschap realiseert in zijn volheid het idee van de strijd der kinderen Gods, dat men overal in CYPRIAANS werken terugvindt. Men ziet dan ook de grote toewijding en de zorg, waarmee hij zijn gelovigen voorbereidt op deze hoogste uiting van liefde tot God, op dit geloofsgetuigen bij uitstek, waartoe velen van zijn kinderen geroepen worden, en dan is het eerste waarnaar hij grijpt het „bezielende" woord van de H. Geest, die in de H. Schrift spreekt[105]).

De H. Geest is ons echter ingestort niet alleen tot ons eigen heil. Zoals wij ons kind zijn van de hemelse Vader alleen volwaardig kunnen beleven in vreedzaamheid en unanimiteit in het ene Vaderhuis, zoals ons opgenomen zijn in het ene Lichaam van Christus moet uitbloeien in een waarachtige naastenliefde die Hem in de evenmens herkent, zo is de Gave Gods, die ons in overvloed is toegevloeid, „profluens largiter Spiritus... manat iugiter, exuberat afluenter", een bron van geestelijke vruchtbaarheid in ons, een nieuwe levenwekkende kracht die overvloeit in onze naasten, hun tot genezing strekt van hun zielewonden, in hen met succes de strijd aanbindt tegen de vijand. „Inde iam facultas datur, castitate sobria, mente integra, voce pura in medellam dolentium posse venenorum virus extinguere, animorum desipientium labes reddita sanitate purgare, infestis iubere pacem, violentis quietem, ferocientibus lenitatem, inmundos et erraticos spiritus... flagris caedere, igne torrere... ita quod esse iam coepimus, acceptus Spiritus licentia sua potitur... Quantus hic animi potentatus est, quanta vis est, non tantum ipsum esse subtractum perniciosis contactibus mundi, ut quis expiatus et purus nulla incursantis inimici labe capiatur, sed adhuc maiorem et fortiorem viribus fieri, ut in omnem adversarii grassantis exercitum inperioso iure dominetur"[106]).

Zo doordringt en bezielt de H. Geest, als de ene bron van alle heiligheid, de Kerk, en maakt Hij haar tot de enigste weg ter zaligheid. Zijn heilsactiviteit openbaart zich vooral in de sacramenten; maar als bedienaren van de genade kan Hij ook slechts diegenen gebruiken, die zelf van Hem vervuld zijn. Nooit is CYPRIAAN, in zijn levendig besef van deze Geestesvolheid van de Kerk en van haar alleen, teruggedeinsd voor de consequenties van zijn these: „Quis... potest dare quod ipse non habeat, aut *quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum!"*[107]).

---

104) Mt. 10:19v. gecit. in *Ep.* 57, 4 en *Ep.* 58, 5; cf. *Ep.* 10, 3; *Ep.* 76, 5. Cf. „Vox plena Spiritu Sancto de martyris ore prorupit..." *Ep.* 10, 4.

105) „Desiderasti... ut... ad praeparandas et corroborandas fratrum mentes de divinis Scripturis hortamenta componerem quibus milites Christi ad spiritale et caeleste certamen animarem..." *Fort.* praef. 1.
„Praecepta ipsa divina velut arma pugnantibus suggerenda sunt. Illa sint militaris tubae hortamenta, illa pugnantibus classica. Inde aures erigantur, inde instruantur mentes, inde et animi et corporis vires ad omnem passionis tolerantiam roborentur". *Ad Fort.* praef. 4. Cf. Ibid. 2 en 5.

106) *Don.* 5.

107) *Ep.* 70, 2.

Hiermee zijn zij, die hun geloof hebben afgezworen, a pari de ketters en schismatieken, voor altijd gebrandmerkt om hun „summum delictum", hun „blasphemia in Spiritum Sanctum" [108]); alle recht en alle geestelijke macht hebben zij daarmee verbeurd.

Dit geldt voor het *doopsel:* „Si baptizare potuit, potuit et Spiritum Sanctum dare, si autem Spiritum Sanctum dare non potest, quia foris constitutus cum Sancto Spiritu non est, nec baptizare venientem potest, quando et baptisma unum sit et Spiritus Sanctus unus et una ecclesia..." [109]), maar zelfs reeds voor de wijding van het doopwater: „Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse inmundus est et apud quem Sanctus Spiritus non est?" [110]).

De macht tot de *„remissa (remissio) peccatorum"* — bij CYPRIAAN gewoonlijk die bij het doopsel, maar ook bij de heropname van lapsi door de manus impositio [111]), — steunt op Jo. 20:21v., „quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat Sanctum Spiritum" [112]). In het laatste geval mogen wij hier wijzen op de grote invloed der martelaren, die juist omdat zij op bijzondere wijze vervuld zijn van de H. Geest door hun gebed en hun lijden machtige voorsprekers zijn bij God, en daarom ook de heropname in de Kerk kunnen bespoedigen. CYPRIAAN erkent dit, hoewel hij vaak moet reageren tegen excessen, en dan ook nadruk legt op de noodzaak van de boete [113]).

Wat de *„unctio"* betreft, bij het doopsel als ook bij het vormsel, — D'ALES zegt hieromtrent: „Les textes de Cyprien... ne permettent pas de trancher cette question (n.l. bij welk sacrament de zalving getrokken moet worden) avec certitude... Toutes les vraisemblances sont en faveur de la double onction, pour l'Afrique aussi bien que pour Rome" [114]), — *Ep.* 70, 2 wijst op de noodzakelijkheid ervan: „Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut

---

108) Cf. Mc. 3:28v. in *Ep.* 16, 2 en in *Qu.* III, 28.

109) *Ep.* 70, 3.

Cf. „Qui quoniam pertinaces alias et indociles vel hoc tamen confitentur quod universi sive haeretici sive schismatici non habeant Spiritum Sanctum, et ideo baptizare quidem possint, dare autem Spiritum Sanctum non possint, in hoc ipso a nobis tenentur ut ostendamus nec baptizare omnino eos posse qui non habeant Spiritum Sanctum". *Ep.* 69, 10.

Cf. FIRMIL. „(Stephanus et qui illi consentiunt)... intellegant spiritalem nativitatem sine Spiritu esse non posse". *Ep.* 75, 8. Cf. *Ep.* 74, 4 en 5.

110) *Ep.* 70, 1. cf. TERTULL. *de Bapt.* 4.

111) Cf. D'ALES o.c. p. 233v.

112) *Ep.* 69, 11.

Cf. *Ep.* 73, 7, waar na cit. v. Io. 20:21v. gezegd wordt: „Unde intellegimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit qui aut ligare possit aut solvere".

N.B. In *CEU.* 4 dient echter de Io.-tekst ter staving van „quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat..."

113) Aldus b.v. in *Laps.* 17 „Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est... qui omne iudicium de patre solus accepit. Credimus quidem posse aput iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum, sed cum iudicii dies venerit..."

Cf. M. SCHMAUS. *Kath. Dogm.* IV, 1, p. 541.

114) Cf. D'ALES, o.c. p. 231-233.

accepto chrismate id est unctione esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit".

De zalving ontleent echter haar heiligende kracht aan de wijding van de olie, die daar, waar geen Eucharistie is, ook niet geldig kan zijn. „...eucharistia est unde baptizati unguntur oleum in altari sanctificatum. Sanctificare autem non potuit olei creaturam qui nec altare habuit nec ecclesiam" [115]). Welnu, wij hebben gezien, dat waar de H. Geest niet tegenwoordig is, daar ook geen H. Eucharistie kan zijn [116]).

Na dit alles is vanzelf ook duidelijk, dat alleen in de Kerk er sprake kan zijn van het *priesterschap*, omdat dit een participatie is aan Christus' Hogepriesterlijke macht en daarom een bij uitnemendheid deel hebben aan Zijn H. Geest, het Beginsel van alle geestelijke vruchtbaarheid, de Krachtbron van alle genade. Daarom ook verlies van alle wijdingsmacht, wanneer de gewijde zich losscheurt van de ware Kerk, zodat hij bij eventuele bekering slechts tot de „communicatio laicalis" toegelaten kan worden [117]).

De volheid van het priesterschap ontvangt de bisschop. Het is interessant op te merken, hoe CYPRIAAN de „sacerdos" met zijn „cathedra" [118]) — leergezag en bestuursmacht, — bekleed met de hoogste macht als bedienaar van de genade, staande onder de bijzondere leiding van de H. Geest [119]), als de zichtbare verpersoonlijking ziet van de Kerk, „...illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes *episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo* et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse..." [120]), en daarmee ook als de belichaming van de kerkelijke eenheid, volgens Jo. 10:16, „unus grex et unus pastor" [121]). Door God

---

[115]) *Ep.* 70, 2.

[116]) *Ep.* 65, 4. ...

[117]) „Declarat in Evangelio suo Dominus per eos solos posse peccata dimitti qui habent Spiritum Sanctum... (Jo. 20:21v.). Quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat Sanctum Spiritum..." *Ep.* 69, 11.
Verlies v. wijdingsmacht door afval: *Ep.* 67, 6 over BASILIDES en MARTIALIS;
Cf. „Qui ergo gravia delicta in se adduxerunt, id est qui idolis sacrificando sacrilega sacrificia fecerunt, sacerdotium Dei sibi vindicare non possunt nec ullam in conspectu eius precem pro fratribus facere..." *Ep.* 75, 2.
„Ceteri quique haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit". *Ep.* 75, 7 cf. ibid. 22.
TROFIMUS: „Sic tamen admissus est Trofimus, ut laicus communicet..." *Ep.* 55, 11.
„...Eos (afvallige priesters etc.) quoque hac condicione suscipi cum revertuntur ut communicent laici..." *Ep.* 72, 2. cf. EVARISTUS *Ep.* 52, 1.

[118]) „Cum pro episcopatus vigore et cathedrae auctoritate haberes potestatem..." *Ep.* 3, 1; Cf. *Ep.* 17, 2. De cathedra v. d. schism. NOVATIAAN is „adultera cathedra" *Ep.* 68, 2.

[119]) Cf. supra p. 149.

[120]) *Ep.* 66, 8.

[121]) Gecit. in *CEU.* 8. „Et esse posse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures?"; en in *Ep.* 69, 5: „Si autem grex unus est, quomodo potest gregi adnumerari qui in numero gregis non est aut pastor haberi quomodo potest qui manente vero pastore... nemini succedens et a se ipse incipiens alienus fit et profanus, dominicae pacis ac divinae unitatis inimicus..."
Cf. „...intellegant episcopo semel facto... alium constitui nullo modo posse..." *Ep.* 44, 3.

zelf aangesteld[122]), is hij ook Hem alleen rekenschap verschuldigd over Zijn Kerk[123]).

Zo komen wij tot de conclusie, dat zoals uit CYPRIAANS visie over het kindschap Gods en ons opgenomen zijn in de Zoon resulteert, dat en de Vader en Christus als Bron van het goddelijk leven tegelijk ook het hechte fundament van de kerkelijke eenheid zijn, zo ook hier duidelijk aan het licht komt, hoe de H. Geest heel de Kerk draagt in haar genadeleven, en zelf haar sterke innerlijke liefdesband is.

Zeer elegant drukt CYPRIAAN dit uit in het beeld van de duif: „Idcirco et *in columba venit Spiritus sanctus;* simplex animal et laetum, non felle amarum, non morsibus saevum, non unguium laceratione violentum... cum generant, simul filios edere, cum commeant, volatibus invicem cohaerere, communi conversatione vitam suam degere, oris osculo concordiam pacis agnoscere, legem circa omnia unanimitatis implere". En dan gaat hij haast ongemerkt over op de Kerk, waarop hij immers de „columba"-tekst van Cant. 6:8 toepast[124]): „Haec est *in ecclesia* noscenda simplicitas, haec caritas obtinenda, ut columbas dilectio fraternitatis imitetur...". Dan noemt hij een weinig verder *de gelovigen* in de Kerk „columbae Christi"[125]).

Zoals iedere gelovige als kind van God door zijn gelijkvormigheid met Christus in zich het beeld moet dragen van de Vader, en dit uit kracht van de H. Geest, die in hem is uitgestort, zo moet hij ook in diezelfde Geest door zijn „simplicitas" en „caritas" als het ware de verpersoonlijking, de repraesentatie zijn van de ene Kerk, de Kerk van liefde die zijn Moeder is.

DE DRIE-ENE GOD IN DE H. KERK

Reeds is uit het voorgaande vast komen te staan, dat alle drie goddelijke Personen het hele bestaan van de Kerk dragen als de Bron van het Leven, zichzelf als genade aan ons mededelend.

De Vader openbaart zich aan ons door de Zoon, Zijn evenbeeld, maar niet dan door ons de H. Geest te zenden, die ons binnenleidt in het ontoegankelijke licht van het Godsmysterie. Openbaring, die tegelijkertijd en vanzelf ook verheffing is van heel ons wezen, waarbij de Vader ons in Zijn Zoon heeft opgenomen door instorting van Zijn Geest in ons. Deze verheffing betekent de oriëntatie in de subliemste zin van de hele mens op God, een opgang tot de Vader door de Zoon, slechts mogelijk door de bezielende en de stuwende kracht van de H. Geest. Dit stelt ons de eis zó te leven, dat de Vader in ons, door onze gelijkvormigheid aan Zijn Zoon, zichzelf herkent, maar deze gelijkvormigheid kunnen wij slechts nastreven als wij ons in volledige overgave laten verlichten en leiden door Zijn Geest.

Na onze meer „afzonderlijke" beschouwing van de heilsactiviteit van

---

122) Cf. „...episcopos et praepositos Dominus elegit..." *Ep.* 3, 3.
Cf. „Dominus qui sacerdotes sibi in Ecclesia sua eligere et constituere dignatur". *Ep.* 48, 4. Cf. *Ep.* 55, 8; *Ep.* 59, 4 en 5; *Ep.* 55, 5; *Ep.* 66, 1.

123) Zie ons vorig artikel, p. 6.

124) Cf. *CEU.* 4; *Ep.* 69, 2.

125) *CEU.* 9; gelovigen = „columbae" *Ep.* 60, 2.

resp. de Vader, de Zoon, en de H. Geest, waarbij reeds de bepaalde structuur van dit heilshandelen zich althans in grote trekken voor ons heeft afgetekend, moeten wij — om een nog adaequater beeld van CYPRIAANS kerkleer te krijgen, — een aspect nog wat nader belichten: de nadruk, die hij meermalen legt op *de eenheid in de Triniteit* [126]).

Deze eenheid affirmeert CYPRIAAN expliciet, behalve in *De Dominica Oratione* „de *unitate* Patris et Filii et Spiritus sancti plebs *adunata*" [127]), nog op twee andere plaatsen, waar hij zegt: „De Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: *Et tres unum sunt*" [128]), en „...*cum tres unum sint*, quomodo Spiritus sanctus placatus esse ei potest qui aut Filii aut Patris inimicus est?" [129]), evident een allusie op I Jo. 5. Het „tres unum sunt", dat wij ook vinden bij TERTULLIAAN vóór hem in *Adv. Praxeam* [130]), en na hem bij AUGUSTINUS in *Contra Maximinum* [131]), is echter bij CYPRIAAN, gezien het feit, dat het minstens onwaarschijnlijk is dat de oude Afrikaanse Bijbel I Jo. 5:7 gekend zou hebben, vrijwel zeker een mystieke interpretatie van vers 8 [132]), over de drie getuigen op aarde.

De trinitaire eenheid vinden wij, zij het minder uitdrukkelijk, echter ook nog elders bevestigd, n.l. gezien in het heilshandelen Gods.

Zo zegt CYPRIAAN in zijn uitwerking van de bede „Sanctificetur nomen tuum": „...a quo Deus (i.e. Pater) sanctificatur qui *ipse* sanctificat... Sanctificatos nos dicit (apostolus, I Cor. 6:9vv.) in nomine Domini *Jesu Christi* et *in Spiritu* Dei nostri" [133]).

„Si filii Dei sumus, ...si accepto *Spiritu Sancto* sancte et spiritaliter vivimus, ...si ad superna et divina plenum *Deo* et *Christo* pectus ereximus, non nisi quae sunt Deo et Christo digna faciamus" [134]).

In dit licht moeten wij ook over de juiste wijze van bidden („ut aliter orare quam docuit non ignorantia sola sit sed et culpa"!) CYPRIAANS beschouwing lezen: „Iam praedixerat horam venire, quando veri adoratores adorarent *patrem* in *spiritu* et *veritate*, et inplevit quod ante promisit, ut qui *spiritum* et *veritatem* de eius sanctificatione percepimus de traditione quoque eius *vere* et *spiritaliter* adoremus. Quae enim potest esse *spiritalis* oratio quam quae *a Christo* nobis data est, a quo nobis et *Spiritus sanctus* missus

---

126) *N.B.* Het woord „Trinitas" komt voor in *DO*. 34; *Ep*. 73, 5 en 18.
127) *DO*. 23.
128) *CEU*. 6.
129) *Ep*. 73, 12.
130) „Connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: *Ego et Pater unum sumus*, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem". TERTULL. *Adv. Prax*. 25, PL. 2, 188. Hier dus afgeleid vanuit Jo. 10:30.
Cf. *CEU*. 6 (cit. eveneens Jo. 10:30).
131) AUGUST. *Contra Maximinum* II, 22, 3 PL. 42, 79v. eveneens met verwijzing naar Jo. 10:30.
132) Cf. D'ALES o.c. p. 42-45.
LEBRETON o.c. t. I p. 648v.
133) *DO*. 12.
134) *ZL*. 14.

est, quae vera aput patrem precatio quam quae a *filio qui est veritas* de eius ore prolata est?" [135]).

M.a.w. ons deelhebben aan de „Spiritus sanctus" geeft ons het vermogen om „spiritaliter", en „in veritate", d.i. in de gezindheid van de Zoon, die de waarheid is en in wie wij zijn opgenomen, „aanbidders" te zijn van de Vader, en dit geldt voor ons gebed, maar zeker mogen wij dit ook laten gelden voor heel ons leven [136]).

Stellen wij daartegenover de ketterij: „Cum ergo manifesto sciamus haereticos non habere nec Patrem nec Filium nec Spiritum Sanctum, debent venientes ad ecclesiam matrem nostram venire, renasci et baptizari..." [137]).

De explicitatie van de beschouwing van dit christelijk heil als zelfmededeling van de Triniteit, en wel juist vanuit Haar trinitaire eenheid, als het opgenomen zijn in de mysterie-intimiteit van de goddelijke perichorese, als het nieuwe leven door toeheiliging aan de drie-ene God, vindt bij CYPRIAAN haar zeker niet geringe aanleiding in de felle strijd over het doopsel. En het is begrijpelijk, dat hij er al zijn krachten voor heeft ingezet, om te verdedigen wat hij naar zijn vaste overtuiging als de juiste leer ziet: de *integriteit* onder alle opzichten van het christelijk doopsel, dat immers het belangrijke moment is van de „regeneratio", het „sanctificari et vivificari" dat eenmaal ingezet in heel het verdere leven van de dopeling moet blijven groeien om zich eens te ontplooien in het eeuwig samenzijn met en in God.

Vooreerst is er meermalen sprake van een doopsel „in nomine Iesu Christi" [138]). Hoewel overigens de meeste teksten uit de eerste drie eeuwen zich niet lenen voor de interpretatie, als zou dat de liturgische doopformule geweest zijn, en dezelfde rite in de meeste ketterse secten gehandhaafd blijft, zodat AUGUSTINUS later kan zeggen: „Quis nesciat non esse baptismum Christi, si verba evangelica, quibus Symbolum constat, illic defuerint? Sed facilius inveniuntur haeretici, qui omnino non baptizent, quam qui non illis verbis baptizent" [139]), — vinden wij bij CYPRIAAN een vrij scherpe reactie tegen dat doopsel „in Christus' naam".

„Cum... nec possit esse spes salutis nisi duobus simul cognitis", — CYPRIAAN heeft Jo. 17:3 geciteerd, — „quomodo non cognito immo et blasphemato Deo patre, qui apud haereticos Christi nomine baptizati dicuntur peccatorum remissam consecuti iudicantur?... Iesu Christi mentionem facit Petrus", — (Act. 2:38v.) — „non ut pater omitteretur, sed ut patri filius quoque adiungeretur" [140]).

„Quomodo ergo quidam dicunt foris extra ecclesiam immo et contra eccle-

---

[135]) *DO*. 2.

[136]) N.B. Vergelijk met de teksten van noot [11]), over „Spiritus"-„spiritalis".

[137]) *SE*. 10.

[138]) „Non est autem quod aliquis... Christi nomen opponat ut dicat ‚In nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti'". *Ep*. 73, 16. Cf. *Ep*. 73, 4 en 17 en 18; *Ep*. 74, 5.

[139]) AUGUST. *De baptismo contra Donatistas*, VI, 25, 47. PL. 43, 214. Over deze kwestie cf. LEBRETON o.c. t. II, p. 137 noot 1.

[140]) *Ep*. 73, 17.

siam, modo in nomine Iesu Christi cuiuscumque et quomodocumque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari iubeat *in plena et adunata trinitate?"* [141]).

Hoe het dan ook precies mag staan met de dooppraktijk der ketters in CYPRIAANS tijd, zelfs als de formule of rite geheel dezelfde zou zijn, is dit voor hem nog niet voldoende, zolang het geen doopsel is binnen de Kerk, d.w.z. zolang men niet het zuivere geloof bezit, *„fides integra"*, in de hele Openbaring, zoals alleen de ware Kerk ons die voorhoudt, omdat alleen aldus de algehele overgave aan God, en dan ook de waarachtige deelname aan het goddelijk leven gerealiseerd wordt.

„(Mt. 28:18v.) Insinuat Trinitatem, cuius sacramento gentes tinguerentur. Numquid hanc Trinitatem Marcion tenet?... Longe alia est apud Marcionem sed et apud ceteros haereticos fides. Immo nihil est apud illos nisi perfidia et blasphemia et contentio sanitatis et veritatis inimica... Falsum autem credens verum accipere non potuit, sed potius adultera et profana secundum quod credebat accepit" [142]).

En men hoeft nog niet eens te spreken van ketters; zelfs schismatieken kunnen uiteindelijk toch nooit voldoen aan de eis van het „fides integra"!

„Quod si aliquis illud opponit ut dicat eandem Novatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat, eodem symbole quo et nos baptizare, eundem nosse Deum Patrem, eundem Filium Christum, eundem Spiritum Sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare: sciat quisque hoc opponendum putat primum *non esse unam nobis et schismaticis symboli legem* neque eandem interrogationem. Nam cum dicunt ‚credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?', *mentiuntur* interrogatione, quando non habent ecclesiam" [143]).

Kortom: „Baptisma nobis et haereticis commune esse non potest, cum qui-

---

[141]) *Ep.* 73, 18.

N.B. Toch zegt BARDY van het marcionietische doopsel waartegen CYPRIAAN met name reageert, en zelfs met beroep op *Ep.* 73, 4; waar CYPRIAAN zegt: „...praetereundum... non putavi, maxime cum in eadem epistula animadverterim etiam Marcionis fieri mentionem, ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere, quod iam *in nomine Iesu Christi* baptizati esse videantur": „On y entre par le baptême et par un baptême régulièrement conféré puisque sa validité est reconnue par l'Eglise romaine". *La Théologie de l'Eglise* p. 43. En LEBRETON l.c.: „Les textes de saint Cyprien ne me paraissent pas favorables à cette interprétation".

Maar hoe is dit te rijmen met bovenvermelde reactie van CYPRIAAN?

[142]) *Ep.* 73, 5.

Over „fides integra": *Ep.* 59, 12 en 16; *Ep.* 73, 4 en 5 en 22; *Ep.* 74, 11.

In dezelfde zin FIRMIL. *Ep.* 75, 21.

Cf. „Falsum ergo haereticorum baptisma et iniquum a nobis pellendum est et omni contestatione refutandum, de quorum ore virus, non vita, nec gratia caelestis, sed blasphemia trinitatis exprimitur..." *SE.* 29.

[143]) *Ep.* 69, 7. Cf. dezelfde doopvraag ook in *Ep.* 70, 2.

„Nam si fides una est nobis et haereticis, potest esse et gratia una. Si eundem Patrem, eundem Filium, eundem Spiritum Sanctum, eandem ecclesiam confitentur nobiscum Patripassiani... et ceterae haereticorum pestes et gladii ac venena subvertendae veritatis, potest illic et baptisma unum esse, si est et fides una". *Ep.* 73, 4.

bus nec Pater Deus nec Filius Christus nec Sanctus Spiritus nec fides nec ecclesia ipsa communis est" [144]).

Doch niet slechts van het doopsel met water geldt, dat alleen de drie-ene God in de ware Kerk daaraan die goddelijke kracht ten leven kan schenken, maar evenzeer ook van het martelaarschap, het tweede doopsel, „in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius, baptisma in quo angeli baptizant, baptisma in quo Deus et Christus eius exultant" [145]), omdat het niet slechts „in sacramento", maar meer rechtstreeks nog een deelname is aan Christus' verlossend lijden en dood.

Want, terwijl buiten de Kerk het z.g. „martelaarschap" alle kracht mist om de ziel van welke zondesmet dan ook te reinigen en de schuld van moedwillige afscheiding van de Kerk uit te boeten [146]), hoeft men — evenmin als men mag twijfelen aan de redding van de goede moordenaar, — geenszins te vrezen voor het heil van catechumenen, die vóór hun doopsel de marteldood sterven. „,. . .catechumenos illos primo *integram fidem* et ecclesiae veritatem tenere et ad debellandum diabolum de divinis castris *cum plena et sincera Dei Patris et Christi et Spiritus Sancti cognitione* procedere, deinde nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo, de quo et Dominus dicebat: *,habere se aliud baptisma baptizari'"* [147]).

Van de andere kant, zo effectief zaligmakend is dit „fides integra", dat mét dit geloof ook zelfs zij, die niet tot het bloedgetuigenis zijn uitverkoren, niets minder verwerven dan de martelaarskroon. „,. . .etiam si passio fidelibus desit, *fides* tamen *integra* adque *invicta* perstiterit et contemptis ac relictis suis omnibus Christum se sequi christianus ostenderit, ipse quoque a Christo inter martyres honoratur..." [148]).

Deze twee laatste teksten wijzen er meteen op, waarom Cypriaan in zijn sacramentenleer zo weinig spreekt over de morele dispositie bij bedienaar en subject. Het „fides integra" binnen de Kerk moeten wij immers verstaan niet als een louter „geloven", maar in zijn volle betekenis: als *een overgave-in-geloof* van *heel onze persoon* aan God, als een totale gerichtheid van heel ons wezen op Hem. Zo lopen bij Cypriaan de begrippen geldigheid en vruchtbaarheid van het sacrament in elkaar over, omdat hij de goede gesteldheid veronderstelt als ingesloten in het geloof.

---

[144]) *Ep.* 73, 21.

[145]) *Fort.* praef. 4.

Cf. „Numquid potest vis baptismi esse maior aut potior quam confessio, quam passio, ut quis coram hominibus Christum confiteatur, ut sanguine suo baptizetur?" *Ep.* 73, 21.

[146]) „Tales etiamsi occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur; inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur. Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est..." *CEU.* 14.

„...haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est..." *Ep.* 73, 21.

Over het „crimen dissensionis fraternae": „Quale delictum est quod nec baptismo sanguinis potest ablui, quale crimen est quod martyrio non potest expiari", *DO.* 24.

[147]) *Ep.* 73, 22.

[148]) *Fort.* 12.

Als nu de heiligende kracht van de Kerk uiteindelijk voortvloeit uit de diepste intimiteit in de ene God, uit de intertrinitaire eenheid zelf van Vader, Zoon en H. Geest, en de Kerk juist als heilsinstelling in zich een eenheid vormt, — niet alleen naar buiten in zover zij als de ware Kerk staat tegenover de versplintering van ketterijen en schisma's, maar fundamenteler nog: een eenheid naar binnen toe, in haar inwendige structuur, een innerlijke eenheid tussen personen binnen hetzelfde Lichaam van Christus, — dan is het eigenlijk ook al vanzelfsprekend, dat CYPRIAAN die eenheid van de Kerk inderdaad dan ook ziet als gebaseerd op en voortvloeiend uit de eenheid der goddelijke Personen.

Ook hier beroept hij zich op Christus' eigen woorden: „Dominus insinuans nobis unitatem de divina auctoritate venientem ponit et dicit: *Ego et Pater unum sumus* (Io. 10:30)" [149]).

Als hij in *De Catholicae Ecclesiae Unitate* 6, waar eveneens naar bovengenoemde tekst verwezen wordt, van de kerkelijke eenheid de diepste grondslagen wil blootleggen en de soliditeit wil aantonen, — een eenheid waaraan men niet kan verzaken zonder het heil en het leven prijs te geven, „vitam non tenet et salutem", — is het wederom S. JAN die hij laat spreken: „et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: *Et hi tres unum sunt*" [150]), en hij vervolgt dan: „et quisquam credit hanc unitatem *de divina firmitate venientem, sacramentis caelestibus cohaerentem* scindi in ecclesia posse et voluntatum collidentium divortio separari?", waarbij DE LABRIOLLE aantekent: „Ce ‚sacrement céleste', c'est le mystère de la Trinité divine, image de l'unité de l'Eglise" [151]), of liever zouden wij zeggen: „waarvan de eenheid van de Kerk het beeld is".

Als pendant kunnen wij hiernaast dit argumentum ex absurdo tegen de ketterdoop plaatsen, dat, zij het negativo modo, ook de heilseenheid in de Kerk uitdrukt: „....si baptizari quis apud haereticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam consecutus est, sanctificatus est: si sanctificatus est, templum Dei factus est: (si templum Dei factus est), quaero cuius Dei? Si creatoris, non potuit, qui in eum non credidit. Si Christi, nec huius fieri potest templum qui negat Deum Christum. Si spiritus sancti, *cum tres unum sint,* quomodo spiritus sanctus placatus esse ei potest qui aut filii aut patris inimicus est?" [152]).

In *De Dominica Oratione,* na uit Christus' hogepriesterlijk gebed de bede om eenheid geciteerd te hebben (Io. 17:20v.), vervolgt hij: „Rogantis autem desiderium videte quod fuerit, ut quomodo unum sunt Pater et Filius, sic et nos *in ipsa unitate maneamus*".

Daarom is ook de eenheid van de Kerk zelf, als *participatie* aan de een-

---

149) *Ep.* 69, 5.
150) Cf. supra p. 155 en noot 130).
151) DE LABRIOLLE, o.c. p. 52, note 8.
152) *Ep.* 73, 12.

heid in God[153]), een *„sacramentum"*[154]), „sacramentum unitatis"[155]), „sacramentum semel traditum divinae dispositionis et catholicae unitatis"[156]), „sacramentum unianimitatis"[157]), „sacramentum divinae traditionis"[158]).

„L'Eglise est ainsi le sacrement de l'unité; à tout instant Cyprien emploie cette expression qui lui est devenue familière... pour bien marquer que le signe visible comporte une signification plus profonde et plus mystérieuse: l'Eglise est une comme Dieu lui-même est un; le lien indissoluble qui existe entre tous ses membres est *analogue* à celui qui existe entre les trois personnes divines"[159]).

Geen grotere misdaad is er daarom denkbaar, dan moedwillig in te gaan tegen die „unianimitas"; geen groter onheil valt er te duchten, dan wanneer men het waagt de „pax dominica" te willen verscheuren, waarvoor gebeden heeft „Dominus volens scilicet plebem suam vivere"[160]); immers, wat is dit anders dan een vergrijp tegen de eenheid in God zelf! „Quis ergo sic est sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore vesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat *scindere unitatem Dei...?*"[161]).

Als God het offer van die in onenigheid leven afwijst, is daartegen geen enkel offer Hem welgevalliger dan onze onderlinge eenheid, niets Hem aangenamer en ook voor ons heilzamer, dan het onderhouden van Zijn gebod van liefde. „Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata"*[162]).

In deze onderlinge liefde immers zullen wij, zo volmaakt als hier op aarde maar mogelijk is, het mysterie van de trinitaire eenheid weerspiegelen, d.w.z. ook zo volmaakt als ons mensen maar mogelijk is, deelachtig worden aan het goddelijk leven. Opgenomen te zijn in die goddelijke eenheid, doordat — naar PAULUS' woord — God de Geest van Zijn Zoon in onze harten heeft gezonden, en Deze in ons roept: Abba, Vader! — dit is het heil in de Kerk[163]).

---

153) *DO.* 30. Io. 17:21 cf. FIRMIL. *Ep.* 75, 3.

154) Over de term „sacramentum", cf. D'ALES o.c. p. 85-89. coll. Id. *Le Mysticisme de S. Cyprien,* RAM 2 (1921) p. 267v.
BARDY: „Il faut noter tout de suite, parce que ce trait caractérise la spiritualité de saint Cyprien, que le mystère par excellence est celui de l'unité de l'Eglise". En daarvoor: „Un de ses mots préférés... est le terme ‚sacramentum', qui, avec des nuances plus ou moins accentuées, désigne toujours quelque chose de sacré et de mystérieux, par quoi les choses visibles sont mises en relation avec les choses invisibles..."

155) *CEU.* 4 cf. 7; *Ep.* 69, 6; *Ep.* 73, 11.
Cyprien, D. Spir. II, 2, k. 2664.

156) *Ep.* 45, 1.

157) *Ep.* 59, 2.

158) *Ep.* 74, 11.

159) G. BARDY, ibid.

160) *DO.* 30.

161) *CEU.* 8.
Cf. „...cum Domino sumus et unitatem Domini tenemus". *Ep.* 70, 3.
Cf. „...ut hinc quoque possit intelligi quantum delinquat qui unitatem scindit et pacem..." *DO.* 30.
Cf. noot 146) *DO.* 24.

162) *DO.* 23.

163) Cf. Gal. 4:6 coll. Rom. 8:15.

En hier — menen wij — raken wij de kern van CYPRIAANS Kerkleer: de heilseconomie is essentieel liefdeseconomie. Het heil brengt tot eenheid, de eenheid leidt tot het heil. Heiligheid en eenheid zijn de fundamentele eigenschappen van de ware Kerk, en daar zijn zij ook fundamenteel identiek, als wortelend in de drie-ene God, die in de Kerk tegenwoordig haar tot Zijn Kerk maakt.

De diepe tragiek in CYPRIAANS leven is, dat hij, die tot het uiterste toe de heiligheid en de eenheid van de Kerk verdedigt, daardoor die eenheid zelf in feite in groot gevaar brengt. En als in het conflict met de Cathedra Petri, dat hij zeker niet louter als een disciplinaire aangelegenheid beschouwt[164]), maar ook dogmatisch van principieel belang moet achten, de situatie practisch onhoudbaar wordt, klampt hij zich toch nog — hoe inconsequent dit ook lijkt bij zijn overtuiging, dat er in de ene Kerk maar één waarheid is, — met alle kracht vast aan de „divina concordia", en blijft zijn bijna krampachtig klinkende roep doorklinken: „Nos, quantum in nobis est, propter haereticos cum collegis et coepiscopis nostris non contendimus, cum quibus divinam concordiam et dominicam pacem tenemus... Servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, vinculum fidei, concordia sacerdotii[165]), uiteindelijk de zaak maar overlatend aan het eigen beleid van zijn medebisschoppen.

Wij mogen dit betreuren en deze grote crisis in de Kerk wijten aan de lacunes van CYPRIAANS doctrien, die er ongetwijfeld ook zijn, — vast staat niettemin ook, dat de geestelijke rijkdom in zijn geschriften een belangrijke bijdrage kunnen betekenen bij een bezinning op het wezen van ons heil in de Kerk.

Maastricht, maart 1957 R. HARDOWIRJONO, S.J.

---

164) Op de vraag, hoe CYPRIAAN de ketterdoop ziet, „als een echt doopsel of niet?" zegt P. DR. BURKHARD NEUNHEUSER O.S.B.: „Cyprian verneint das, entsprechend der Praxis seiner Kirche *(Ep.* 74, 12), ohne aber deswegen anderen Kirchen das Recht zu ihrem eigenen Brauch absprechen zu wollen (*Ep.* 72, 3 cf. *Ep.* 73, 26). So ehrend das für Cyprians Friedfertigkeit ist, so zeigt es doch, dass er in dieser Angelegenheit *nur eine disziplinäre* Sache sieht und *ihren vollen Ernst nicht erfasst hat*".
M. SCHMAUS c.s., *Handbuch der Dogmengeschichte.* Band IV, Faszikel 2: Taufe und Firmung. Herder. Freiburg 1956, p. 45.
165) *Ep.* 73, 26.

SINT THOMAS EN DE NATUURLIJKE ONTVANKELIJKHEID VAN DE MENS VOOR DE ONMIDDELLIJKE GODSSCHOUWING

Het probleem van de verhouding tussen natuur en bovennatuur blijft de theologen bezig houden. Binnen deze problematiek kent men ook de meer beperkte vraag, of de menselijke natuur zou kunnen bestaan in een toestand van *„natura pura"*, d.i. zonder bovennatuurlijke roeping. Niet dat men beweert dat deze zuiver natuurlijke orde zou hebben bestaan, maar men stelt de hypothetische vraag: *kan* deze orde bestaan?

Voor- en tegenstanders beroepen zich hierbij op St THOMAS. En het dient o.i. toegegeven dat sommige plaatsen bij hem voor verschillende interpretaties vatbaar zijn. Toch menen wij met voldoende zekerheid te mogen zeggen dat niets in zijn systeem de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand in de weg staat en dat hij zich zelfs principieel voor deze reële mogelijkheid heeft uitgesproken. Anderzijds lijkt het ons toch ook dat men lange tijd niet genoeg aandacht geschonken heeft aan de positieve verhouding welke hij legt tussen natuur en bovennatuur.

Deze punten zouden wij in twee artikelen willen uitwerken. Het eerste moge dan minstens het negatieve bewijs leveren dat de hypothese van een zuivere natuurstand door St THOMAS niet uitgesloten wordt. In het tweede willen wij nagaan welke positieve aanwijzingen voor een reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand bij hem voorkomen.

In dit eerste artikel willen wij dan eerst speuren naar de aard van de ontvankelijkheid welke St THOMAS de geschapen geest toekent voor de onmiddellijke Godsschouwing. Ons antwoord zal zijn dat deze ontvankelijkheid meer is dan een louter obediëntieel vermogen, dat ze meestal aangeduid wordt met de term „geschiktheid" en dat aan deze geschiktheid het praedicaat „natuurlijk" toekomt. Hierbij aansluitend zullen wij de constituerende elementen van deze natuurlijke geschiktheid trachten te achterhalen. Hieruit zal tevens blijken dat de onmiddellijke Godsschouwing een werkelijk einddoel betekent voor de geschapen geest. Het inwendig bewegingsprinciep, dat door ieder werkelijk einddoel gepostuleerd wordt, zullen wij dan vereenzelvigen met een natuurverlangen, in casu met het menselijk natuurverlangen naar de onmiddellijke schouwing van Gods wezenheid. Vervolgens willen wij onderzoeken wat St THOMAS juist bedoelt waar hij het princiep dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan toepast op dit natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing. Het is voornamelijk rond deze vraag dat de discussie kringt van de commentatoren. Het besluit van dit onderzoek zal zijn dat St THOMAS bedoelde niets minder maar ook niets meer af te leiden dan juist de „natuurlijke" geschiktheid waarvan hogerop sprake was.

Hieruit volgt dat de geschapen geestelijke natuur werkelijk open staat voor een onmiddellijke Godsschouwing. Tevens rijst echter de vraag op of deze openheid niet de mogelijkheid van een zuivere natuurstand uitsluit. Hierop menen wij negatief te kunnen antwoorden en houden dan als algemeen besluit voor: Het bestaan van een natuurlijke ontvankelijkheid en van een menselijk natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing brengt volgens St THOMAS niet mede dat het in strijd zou zijn met Gods absolute of met Gods geordende almacht deze ontvankelijkheid en dit natuurverlangen onvervuld te laten.

* * *

Het zal wel door niemand worden betwist dat volgens St THOMAS in de natuur van de mens een zekere aanleg voor de onmiddellijke Godsschouwing wordt aangetroffen. Hoe vat hij deze aanleg echter op? Naar het ons voorkomt is het meer dan een louter obediëntieel vermogen en zou men St THOMAS' mening het best weergeven door te spreken van een „natuurlijke" geschiktheid.

Obediëntieel vermogen

Het obediëntieel vermogen van een schepsel valt volgens St THOMAS samen met Gods absolute almacht: Gods *potentia absoluta*. Het strekt zich uit tot alles wat op zich zelf geen tegenspraak inhoudt en aan Gods almacht niet te kort doet. Dit laatste zou immers een onvolmaaktheid in God poneren en om deze reden alleen reeds contradictorisch zijn [1]). Het actueren van een obediëntieel vermogen vooronderstelt in het schepsel niet noodzakelijk het voorhanden zijn noch van een actief verwerkelijkingsvermogen, noch zelfs van een natuurlijk passief vermogen [2]). Natuurlijk passief vermogen betekent in dit verband een vermogen dat in akt zou kunnen omgezet worden door de natuurlijke kracht van een wezen dat, hoewel hoger staande in de hiërarchie der wezenssoorten dan de mens, toch nog tot de geschapen natuur behoort.

Men ziet dat een obediëntieel vermogen ten slotte eerder wijst op de macht welke God over het schepsel bezit dan op een vermogen van het schepsel zelf. Het benadrukt dat God over al zijn schepselen absoluut vrij beschikken kan. In deze zin stelt St THOMAS de *rationes obedientiales* op tegenover de *rationes causales* of *seminales* [3]). Van een obediëntieel vermogen kan men immers reeds spreken wanneer de oorzakelijkheid van hetgeen aldus tot stand komt niet bij het schepsel maar enkel en uitsluitend bij God ligt.

Wanneer God nu een obediëntieel vermogen van een of ander schepsel actueert zal het zeker meestal zijn om dit schepsel iets toe te voegen dat het binnen zijn wezenssoort vervolmaakt. In deze zin is het in werking stellen van een obediëntieel vermogen te zien als passend, *conveniens*, voor de na-

---

1) S 3 d 2 q 1 a 1 Resp; S 3 d 1 q 2 a 3 Resp; 1a 25. 5. c.
2) ib.
3) S 1 d 42 q 2 a 2 ad 4.

tuur van dit wezen. Zo was het b.v. het geval bij het mededelen aan Christus' menselijke natuur van een „aangeboren" en van een „ingestorte" kennis [4]). Maar zo wij alleen voortgaan op de notie zelf van obediëntieel vermogen is dit niet noodzakelijk. Zo zou God zelfs in zijn absolute almacht een blok hout op grond van diens obediëntieel vermogen kunnen veranderen in een rund [5]). Gevolg hiervan zou zijn dat dit blok hout overgaat naar een hogere wezenssoort, niet dat het in zijn eigen natuur vervolmaakt wordt. Het zou er integendeel zijn specifieke aard door verliezen. Hieruit reeds blijkt dat de notie van obediëntieel vermogen de aanleg van de mens voor de onmiddellijke Godsschouwing niet volledig tot uitdrukking vermag te brengen.

De notie van obediëntieel vermogen vindt haar toepassing vooral bij de verklaring van het mirakel [6]). Zij geeft immers te kennen dat Gods inwerking op de natuur van zijn schepselen nooit mag gezien worden als indruisend tegen deze natuur, zelfs niet wanneer hetgeen aldus tot stand komt volledig zijn oorzaak vindt buiten de natuurlijke krachten van het schepsel om. Iedere geschapen natuur staat in volkomen dienstbaarheid tegenover God. Zo begrijpt men dat St THOMAS deze notie aanwenden kan in verband met het ontvangen van de bovennatuurlijke genade [7]) en in verband met de verrijzenis van de lichamen [8]). Maar anderzijds ziet men ook weer in dat deze notie niet volledig de menselijke aanleg voor de zaligende Godsschouwing dekt. Uitdrukkelijk wordt verklaard dat de rechtvaardiging van een zondaar niet onder de mirakels mag gerekend worden [9]).

Zelfs zou het kunnen gebeuren dat iets niet in strijd is met Gods „absolute" almacht en dus valt onder het obediëntieel vermogen van een schepsel, maar anderzijds onmogelijk wordt als men Gods „geordende" almacht beschouwt. Zo ware het volgens St THOMAS voor Gods absolute almacht niet onmogelijk geweest de Menswording te laten plaats vinden in een redeloos wezen maar wordt deze eventualiteit toch uitgesloten als men er Gods goedheid en wijsheid mede bij betrekt [10]). Niemand zal echter ontkennen dat volgens St THOMAS de bovennatuurlijke roeping van de mens beantwoordt aan Gods goedheid en wijsheid. En dit is dan een derde aanwijzing dat de notie van obediëntieel vermogen niet volledig de aanleg weergeeft, welke St THOMAS de mens toeschrijft voor de zaligende Godsschouwing.

De bruikbaarheid van de notie obediëntieel vermogen om deze aanleg uit te drukken is dus eerder gering. De notie blijft te vaag. Zij geeft de specifieke aanleg van de geschapen geest voor de onmiddellijke Godsschouwing niet volledig weer. Zij is haast louter negatief. Wel geeft zij aan dat, voor

---

[4]) 3a 11. 1. c.
[5]) S 3 d 2 q 1 a 1 Resp.
[6]) S 1 d 42 q 2 a 2 ad 4.
[7]) De Virt in c 10 ad 13.
[8]) S 1 d 42 q 2 a 2 ad 4.
[9]) S 4 d 17 q 1 a 5 Sol 1; 1a 2ae 113. 10. c.
[10]) S 3 d 2 q 1 a 1 Resp. De goddelijke *potentia ordinata* houdt rekening niet enkel met Gods absolute almacht maar tevens ook met Gods wijsheid en goedheid: cfr ib., 1a 25. 5. c.

zover van een menselijk „vermogen" voor deze Godsschouwing kan gesproken worden, dit toch niet noodzakelijk betekent dat de mens door zijn louter natuurlijke kracht hiertoe in staat is, en niet eens dat hij er een „natuurlijk passief vermogen" toe bezit.

Natuurlijke geschiktheid

Waar St THOMAS het probleem van de verhouding tussen de menselijke natuur en de genade of de zaligende Godsschouwing behandelt gebruikt hij echter vooral termen zoals *habilitas* [11]), *aptitudo* [12]) en meestal *capacitas* [13]). Al deze termen geven een ontvankelijkheid, een bekwaamheid, een geschiktheid van de menselijke natuur voor de onmiddellijke Godsschouwing te kennen. Zeker moet worden toegegeven dat zij niet zozeer wijzen op een *potentia*, een „vermogen", als wel op een *potentialitas*, een „aanleg". Maar anderzijds blijkt toch ook dat zij bedoeld zijn om het natuurlijk afgestemd zijn van de mens voor de onmiddellijke Godsschouwing tot zijn recht te laten komen. En het betreft hier wel degelijk een „natuurlijk" geschikt zijn. De laatste grond van deze geschiktheid ligt volgens St THOMAS immers hierin dat de natuur van het redelijk wezen geschapen werd als beeld van God [14]). Bij de lagere wezens treft men enkel „sporen" aan van Godsgelijkenis [15]). In het „beeld" zijn van God ligt besloten én het toegerust zijn met intellect, én de mogelijkheid God te kunnen „vatten" [16]).

> „Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite, sed aliae creaturae participant divinam similitudinem et sic ipsum appetunt...
> Sola rationalis creatura potest habere Deum cum sola sit ad imaginem et eo ipso imago Dei sit quo capax ejus est ut Augustinus dicit" [17]).

Omdat de mens door zijn rede reeds participeert aan de intellectieve natuur is hij ook reeds van nature uit bekwaam God te kennen en te beminnen. Deze geschiktheid ligt immers besloten „in de natuur zelf van de geest".

> „Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat... Secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum... haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus" [18]).

---

11) De Malo 2. 11. c; S 2 d 30 q 1 ad 5; S 2 d 30 q 5 a 5 ad 1.
12) De Malo 2. 11. c; De Virt in c 10 ad 2.
13) De Malo 1. 4. c; S 4 d 17 q 1 a 2 Resp ad qlam 2; 1a 2ae 113. 10. c; S 2 d 32 q 1 a 2 ad 4; 3a 9. 2. c en ad 3; 1a 23. 1. c en ad 2; 1a 2ae 5. 5 ad 2.
14) Cg 4. 91.
15) S 3 d 2 q 1 a 1 a 3 Resp; 1a 93. 6. c. De „rede" participeert immers volgens St THOMAS aan het „intellect".
16) Dit kunnen „vatten" van God (dat evident nooit tot een „omvatten" wordt) geeft o.i. wel de diepste reden aan waarom St THOMAS de voorkeur geeft aan de term *„capacitas" („capere")*.
17) De Ver 22. 2 ad 2 et obj 5.
18) 1a 93. 4. c.

Dit slaat niet enkel op een natuurlijke Godskennis en Godsliefde. Uitdrukkelijk zegt St THOMAS dat het geschikt zijn van de mens om Gods genade in zich op te nemen een *bonum naturae* is [19]) en even uitdrukkelijk verklaart hij dat een redelijke geest „op grond van zijn natuur" God in de zaligende schouwing vatten kan [20]) en „uit zich zelf" de geschiktheid bezit tot die schouwing te geraken [21]). Dit *capax Dei* zijn belet niet dat St THOMAS op andere plaatsen zeggen zal dat de zaligende Godsschouwing *„omnem capacitatem naturae excedit"* [22]). Maar dit laatste betekent enkel dat de mens nooit God bezitten kan als iets dat deel zou gaan uitmaken van zich zelf, als een inwendige en inhaerente vorm van zijn natuur. Omdat God het oneindige wezen is en hij zelf een eindig schepsel kan de mens God enkel vatten als het object van zijn intentionele activiteit.

„Bonum creatum non est minus quam bonum cujus homo est capax ut rei intrinsecae et inhaerentis: est tamen minus quam bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum" [23]).

In plaats van een opwerping wordt het dus eerder een bevestiging van hetgeen wij zegden over het „natuurlijk" karakter van de geschiktheid van de menselijke geest voor de onmiddellijke Godsschouwing. Hierin ligt juist het verschil tussen het zintuigelijk kenvermogen en het intellect. Het eerste kan nooit, ook niet door een ingrijpen van God, met behoud van zijn eigen aard, verheven worden tot een akt, waarin het het specifiek object van een ander zintuig zou vatten. Het gezichtszintuig zal nooit een klank als klank kunnen waarnemen. En nog minder kan het ooit opengaan voor een intellectief object, zelfs niet voor een onstoffelijke substantie van de laagste graad. Het tweede daarentegen kent deze beperking niet. Ook al staat het menselijk intellect (de rede is reeds een participatie aan het intellect) lager dan, en ook al is het specifiek verschillend van het kenvermogen van de geschapen zuivere geest, toch is het reeds van nature boven de stoffelijkheid verheven. Daarom staat het niet enkel open voor alle objecten, die in het bereik liggen van het intellect van de geschapen zuivere geest, maar kan het bovendien door de genade in staat worden gesteld om zelfs de essentie van het hoogste geestelijk wezen, God, te vatten.

„Sensus visus quia omnino materialis est nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevata est, potest ultra naturam suam per gratiam ad aliquid altius elevari" [24]).

Het „natuurlijk" karakter van deze geschiktheid staat voor St THOMAS dus ontegensprekelijk vast. Wel omvat deze geschiktheid, zoals wij hogerop reeds zagen, noch een actief verwerkelijkingsvermogen, noch zelfs een natuurlijk passief vermogen. Maar, als wij hier van „natuurlijke" geschiktheid en niet langer van een louter obediëntieel vermogen spreken, bedoelen wij

[19]) De Malo 2. 11. c.
[20]) „secundum naturam suam capax est ejus": 3a 9. 2 ad 3.
[21]) „et ex se habet habilitatem ut in illam perveniat": S 2 d 30 q 1 a 1 ad 5.
[22]) Cg 3. 59; cfr De Ver 6. 2 ad 6.
[23]) 1a 2ae 2. 8 ad 3; cfr 1a 2ae 5. 1. c.
[24]) 1a 12. 4 ad 3.

hiermede niet dat in de geschapen Natuur een wezen zou bestaan dat door zijn natuurlijke kracht de Godsschouwing voor zichzelf bewerken of de „natuurlijke" geschiktheid ervoor van de mens actueren kan.

De constituerende elementen van deze „natuurlijke" geschiktheid

Met deze negatieve omschrijving echter komen wij niet ver. Wij stellen ons dan de vraag welke volgens St THOMAS de positieve inhoud van deze natuurlijke geschiktheid is. Indien wij de verschillende plaatsen samenbrengen waar St THOMAS het over de bovennatuurlijke Godsschouwing heeft, kunnen wij deze geschiktheid tot volgende drie positieve elementen herleiden.

1° De redelijke natuur biedt de Schepper een *materia* aan, die aangepast is voor het ontvangen van de *forma* van de goddelijke genade.

2° Eenmaal met de genade toegerust kan deze natuur de onmiddellijke Godsschouwing bewerken en voltrekken in de eigen werking van haar specifieke zielevermogens. Goddelijke genade en geschapen vrijheid vormen in de bovennatuurlijke akt van de geschapen geest een onafscheidbaar geheel. Wat genade is van uit God, wordt door het schepsel uitgebracht en ervaren als vrije geestelijke akt.

3° Bij het verwerven van de genade en het bereiken van deze Godsschouwing gaat de menselijke natuur niet enkel niet verloren maar deze genade en *visio* liggen, hoewel dan op een essentieel hoger vlak, in de verlenging van hetgeen de zielevermogens van een intellectief wezen door eigen kracht bereiken kunnen.

En deze drie elementen vormen een uitsluitend voorrecht, zijn specifiek eigen aan de geschapen geestelijke, intellectieve natuur.

Laten wij ieder van deze elementen nu afzonderlijk nagaan.

Het EERSTE ELEMENT bestaat dus in de geschiktheid van de menselijke natuur een aangepaste *materia* te bieden voor de genadevorm. God kan de genade niet instorten in een *materia,* die hiervoor niet de nodige gesteltenis bezit. Daarom moet de mens van zijn kant opbrengen *„quod in se est"*. Deze eigen bijdrage van de menselijke natuur zal bij de mens, bij wie het *liberum arbitrium* reeds tot voldoende ontwikkeling gekomen is, bestaan in een goede wilsakt waardoor hij zich op het ontvangen van de genade voorbereidt. Zeker leert St THOMAS vanaf het *Sententiecommentaar* dat deze voorbereidende goede wilsakt eigenlijk, zo niet *secundum tempus* dan toch *secundum naturam,* het instorten van de genade niet voorafgaat maar dit eerder op de voet volgt [25]). Vanaf *Contra Gentes* zegt hij dit ook zeer expliciet voor het *initium justificationis* [26]). Maar al lijkt het ons dat zijn opvatting aangaande het menselijk aandeel in de voorbereiding op de genade een zekere evolutie heeft ondergaan, toch blijft bij hem steeds vanaf *Sententiecommentaar* [27]) tot en met *Summa theologica* het *liberum arbitrium* een rol toebedeeld.

---

25) S 4 d 17 q 1 a 2 ad 2.
26) Cg 3. 149; 1a 2ae 113. 8. c; 1a 2ae 114. 5 ad 1: „initium fidei est in nobis a Deo".
27) S 2 d 33 q 2 a 2 Sol.

„Sicut natura non deficit in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus; quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi: hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus" [28]).

Maar zelfs waar het *liberum arbitrium* nog niet ontwikkeld is, zoals in het geval van de nog niet of enkel pas geboren kinderen, komt de menselijke natuur bij het instorten van de genade een zeker aandeel toe. De genade wordt immers door God nooit gewelddadig opgedrongen. De menselijke natuur zelf, zoals zij uit de handen van de Schepper komt, is natuurlijk geschikt om de genade op te nemen. Deze geschiktheid kan vergeleken worden met de geschiktheid van de *materia prima* voor de *forma*. Dit houdt niet in dat men de *materia* een eigenlijke activiteit toekent. Het betekent enkel dat de *materia* een natuurneiging, een *„naturalis inclinatio"* voor haar *forma* bezit.

„Ad hoc autem quod violentia ab actione tollatur, oportet quod patiens cooperetur agenti secundum modum suum. Unde in illis quae nata sunt agere, requiritur quod active cooperentur; in illis autem quae sunt nata recipere tantum, sicut materia prima, sufficit ad violentiam tollendam naturalis inclinatio ad formam; et ex hoc dicitur generatio naturalis.
Sed quantum est ibi de contrarietate, tantum est ibi de violentia. Unde quando voluntas non habet actum contrarium, sicut est in pueris, sine violentia voluntatis potest infundi gratia per sacramentum, sicut pueris baptizatis; et sine sacramento, sicut patet in sanctificatis in utero" [29]).

Het is dus wel evident dat volgens St THOMAS reeds bij het instorten van de genade de menselijke natuur noodzakelijk mede in aanmerking moet genomen worden. In deze zin mag men zeggen dat de genade het bestaan vooronderstelt van een geestelijke natuur, een geestelijke natuur die bij de mens tot uiting komt in rede en vrije wil.

Dat de mens krachtens zijn geestelijke natuur beschikt over rede en vrije wil fundeert dan tevens ook het TWEEDE ELEMENT van zijn natuurlijke geschiktheid voor de onmiddellijke Godsschouwing. Eenmaal met de genade toebedeeld kan de mens tot deze *visio* geraken door de verdienende *efficacia* van een specifiek menselijke akt. Hij kan de *visio* verdienen door de eigen werking van zijn zielevermogens, waaraan door de genade bovennatuurlijke kracht werd toegevoegd.

„Quaelibet... res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quae quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis: vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde exspectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam... Unde relinquitur quod tam homo quam angelus suam beatitudinem meruerit" [30]).

---

[28]) Ia 2ae 5. 5 ad 5.
[29]) S 4 d 17 q 1 a 3 Sol 2; cfr De Ver 14. 10 ad 4.
[30]) Ia 62. 4. c; cfr S 2 d 33 q 2 a 2 Sol; Cg 3. 150; De Ver 13. 1 ad 5.
Cfr nog voor de engelen: Ia 62. 1 ad 2.

Komt het aldus tot de *visio* dan vindt ook deze plaats in de eigen werking van het intellect van de geschapen geest, hiertoe in staat gesteld door het *lumen gloriae*. Het is identisch hetzelfde zielevermogen dat de natuurlijke en de bovennatuurlijke akt van Godskennis en Godsliefde voltrekt [31]). De *visio* van Gods essentie betekent voor het geschapen intellect de hoogste akt in de orde van zijn specifieke werking [32]). Het is juist hierin dat St THOMAS als de grote vernieuwer is opgetreden. Met behulp van elementen, voornamelijk aan AVERROËS ontleend, heeft hij een oorspronkelijk systeem opgebouwd volgens hetwelk de kenakt bij de *visio* van Gods wezenheid naar hetzelfde model verloopt als de natuurlijke kenakt. Het énige verschil met de overige kenakten bestaat hierin dat het natuurlijke verstandslicht door het glorielicht toegevoegde kracht wordt bijgezet en dat Gods eigen essentie de rol overneemt van een uit de zintuigelijkheid geabstraheerd kenbeeld.

Zo is dan tevens het DERDE ELEMENT van de natuurlijke geschiktheid van de mens voor de onmiddellijke Godsschouwing reeds grotendeels aangegeven. De specifieke *operatio* heft immers de natuur van een wezen niet op maar vervolmaakt ze. Gods essentie, hoewel zij het natuurlijk bevattingsvermogen van het geschapen intellect te boven gaat, is toch geen object dat er totaal vreemd aan is [33]). Wel is de afstand, wat de natuur betreft, oneindig groter tussen God en een geschapen intellectief wezen dan tussen een intellectief en een sensitief schepsel, maar, wat hun vatbaarheid door intellectief of zintuigelijk kenvermogen betreft, is de verhouding juist omgekeerd. Tussen de verschillende kenobjecten van een bepaald kenvermogen moet geen overeenkomst bestaan wat hun specifieke natuur aangaat. Het énige, wat vereist wordt, is dat het kenvermogen voor al zijn objecten op voldoende wijze is afgestemd. Zo staat rode honig en rode azijn, verklaart St THOMAS, wat hun rode kleur betreft, ondanks hun verschil in natuur volkomen in dezelfde verhouding t.o.v. het gezichtszintuig. En zo staat al hetgeen ontstoffelijk is in voldoende verhouding tot het intellectief kenvermogen om erdoor gevat te kunnen worden [34]). God is het *primum intelligibile* [35]).

Het specifieke object van ieder intellect is het *„quod quid est"*, de onstoffelijke wezenheid, van de dingen. Wanneer dan de mens krachtens zijn redelijke natuur zelf er toe gedreven wordt van het gevolg op te klimmen tot de oorzaak en van de laatste oorzaak tot de Eerste, zal hij ook uit kracht van zijn natuur gedreven worden om van het bestaan van die Eerste Oorzaak op te klimmen tot haar essentie.

> „Objectum... intellectus est quod quid est, i.e. essentia rei... Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae" [36]).

---

[31]) 1a 62. 7 ad 1.
[32]) 1a 2ae 3. 2. c.
[33]) Cg 3. 54 ad 1; 1a 12. 4 ad 3.
[34]) S 4 d 49 q 2 a 1 ad 7.
[35]) S 1 d 22 q 1 a 2 ad 1.
[36]) 1a 2ae 3. 8. c; cfr 1a 12. 1. c.

Bij het schouwen van de goddelijke essentie gaat dus de specifieke eigenheid van de menselijke natuur niet verloren.

„Manifestum est... quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum: quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine" [37]).

Meer nog: genade [38]), glorielicht [39]) en de Godsschouwing zelf [40]) doen niets dan de specifieke menselijke natuur vervolmaken. Deze onmiddellijke Godsschouwing betekent voor de mens zelfs een vervolmaking van de volmaaktheid waar hij door eigen kracht toe in staat is.

„Quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem" [41]).

Wij menen hiermede op voldoende wijze te hebben aangetoond in welke elementen de natuurlijke geschiktheid van de mens voor de zaligende Godsschouwing volgens St THOMAS gelegen is: De menselijke natuur biedt een geschikte *materia* voor de genadevorm; de mens verwerft en voltrekt de Godsschouwing in de eigen activiteit van zijn specifieke zielevermogens; genade, glorielicht en Godsschouwing heffen de menselijke natuur niet op maar voeren ze tot haar hoogste volmaaktheid.

De onmiddellijke Godsschouwing als laatste einddoel van de mens

In deze drie elementen ligt echter tevens aangeduid, en dit bleek vooral uit de laatst geciteerde passus, dat de zaligende Godsschouwing te beschouwen is als een waar laatste einddoel voor de menselijke natuur. Hiervoor staat niet in de weg dat de mens de Godsschouwing enkel met behulp van de genade bewerken kan. Bij zijn handelen *ad extra* kan Gods einddoel, voor zover men analogisch bij de schepping van een goddelijk einddoel spreken kan, enkel zijn de totaal belangeloze openbaring van zijn glorie, een absoluut onbaatzuchtig laten deelhebben aan zijn eigen volmaaktheid. God nu heeft gewild dat zijn schepselen niet enkel een statische afbeelding van zijn goddelijke volmaaktheid zouden uitdrukken maar dat zij tevens, ieder volgens zijn eigen wezenssoort, een weergave zouden zijn van zijn dynamische causaliteit: *„Agens agit sibi simile"* [42]).

Binnen iedere wezenssoort zal op deze wijze in een *motus* of een *operatio* [43]), specifiek verschillend voor iedere wezenssoort, een nog hogere graad

---

[37]) 1a 62. 7. c.

[38]) Donum gratiae est perfectivum naturae: S 2 d 9 q 1 a 7 Sol; cfr De Ver 27. 5 obj 17; 1a 1. 8 ad 2; 1a 60. 1 ad 3.

[39]) Lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem: Cg 3. 54 obj 4 en ad 4; cfr Cg 3. 53.

[40]) Beatitudo non tollit naturam cum sit perfectio ejus: 1a 62. 7 Sed contra; cfr ib. ad 1; De Ver 14. 10 obj 4 en ad 4.

[41]) De Virt in c 10 ad 1.

[42]) Cg 3. 3; Met II. 2. 300a. „Agens intendit sibi simile": 1a 66. 1 arg 2; 3a 46. 3 arg 1.

[43]) De *motus* is bij de lagere wezens analogisch wat de *operatio* bij de hogere is: cfr Cg 3. 22.

van Godsgelijkenis kunnen verworven worden dan deze waarmede de wezens van die soort bij de aanvang van hun bestaan reeds bedeeld werden. En iedere hogere graad van Godsgelijkenis, welke in de specifieke *operatio* van een wezenssoort tot stand komt, wordt een einddoel van die wezenssoort. Het laatste einddoel van de wezenssoort zal dan gelegen zijn in de hoogste graad van Godsgelijkenis welke in de specifieke *operatio* bereikt worden kan.

Zo ziet men in hoe het laatste einddoel, dat God bij het scheppen van een bepaalde wezenssoort voorhad, en het laatste einddoel, dat het schepsel in zijn specifieke *motus* of *operatio* bereiken kan, samenvallen. De specifieke natuur van ieder geschapen wezen is juist het middel dat God in het aanschijn riep om het specifieke laatste einddoel, dat hij met deze wezenssoort voorheeft, te verwerkelijken [44]). Het is juist hierom dat het *esse substantiale* of de *essentia* van een wezen ook de naam krijgt van *natura,* nl. voor zover deze essentie beschouwd wordt als het beginsel van een specifieke *motus* of *operatio* [45]). Normaal gesproken zal ieder schepsel zijn laatste einddoel kunnen bereiken zonder dat aan zijn specifieke vermogens een nieuwe kracht wordt toegevoegd. En zeker is het ook dat het met Gods goedheid en wijsheid niet zou overeen te brengen zijn het laatste einddoel van een schepsel lager te houden dan de graad van Godsgelijkenis welke het door de natuurlijke werking van zijn vermogens bereiken kan. Maar is het uitgesloten dat dit laatste einddoel hoger liggen zou?

In het thomistisch systeem primeert de doeloorzaak steeds alle overige [46]). Dit geldt analogisch ook voor Gods immanente en transcendente activiteit. God bepaalt het laatste einddoel van een schepsel niet in functie van zijn natuur maar hij bepaalt de natuur in functie van het einddoel dat dit schepsel volgens zijn plan bewerken moet. In ieder geval moet het laatste einddoel bereikt worden in de specifieke *motus* of *operatio* van het schepsel. Dat het echter ook door de natuurlijke kracht van dit schepsel gebeuren moet is enkel noodzakelijk als het een graad van Godsgelijkenis betreft die door de natuurlijke krachten van een schepsel kan worden bewerkt. Nu is de onmiddellijke schouwing van Gods essentie zeker zo hoog gelegen dat zij niet door de natuurlijke krachten van een mogelijk te scheppen wezen verwezenlijkt worden kan. De onmiddellijke Godsschouwing is immers een participeren aan iets dat connatureel is aan God alleen [47]). De enige noodzakelijk-

---

44) „Omne quod est a Deo accepit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinatur": S 3 d 27 q 1 a 2 Resp.

45) Het is juist hierom dat het *esse substantiale* of de *essentia* van een wezen ook de naam krijgt van *natura,* nl. voor zover deze *essentia* beschouwd wordt als een *principium motus,* een bewegingsprinciep, wat zij bij ieder schepsel natuurnoodzakelijk is. Zo definieert St THOMAS de *natura* in navolging van ARISTOTELES: „principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non per accidens" (Thom. Phys. II. 1. 2, 261b). En het is met deze betekenis dat hij *natura* en *essentia* als gelijkluidende termen beschouwt: cfr. b.v. 1a 29. 2 ad 4; 3a 2. 1. c.

46) Cg 3. 1; 3. 17.

47) Het is een „participatio divini boni": 1a 2ae 110. 1. c: „Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis": 1a 62. 4. c.

heid, die men God kan toeschrijven, waar hij absoluut vrij aan een eventueel schepsel deze Godsschouwing als laatste einddoel zou willen meegeven, is dat Hij in dit geval de natuur van dit schepsel aan dit einddoel moet aanpassen. Het schepsel in kwestie moet die Godsschouwing kunnen bewerken en voltrekken in zijn specifieke *operatio* en zijn natuur moet de aangepaste *materia* zijn voor deze bepaalde volmaaktheidsvorm. Dit betekent in dit geval dat zijn natuur ontvankelijk moet zijn voor de genade. Deze genade en de Godsschouwing zelf mogen zijn specifieke natuur niet opheffen maar moeten deze integendeel volmaaktheid bijzetten.

Men ziet hoe dit alles verwerkelijkt wordt in de natuurlijke geschiktheid voor de Godsschouwing welke wij St THOMAS aan het intellectief schepsel zagen toekennen. De onmiddellijke Godsschouwing kan dus volgens hem werkelijk een waar laatste einddoel worden voor het intellectief schepsel.

Natuurlijke geschiktheid en Natuurverlangen

Een werkelijk einddoel, zoals dit gefundeerd wordt door het aanwezig zijn van een natuurlijke geschiktheid, betekent meer dan een louter van buiten uit aan het schepsel toegevoegde volmaaktheid. Een louter van buiten uit toegevoegde volmaaktheid veronderstelt bij het wezen enkel een obediëntieel vermogen en niet een natuurlijke geschiktheid. Ieder einddoel is de term van een doelstreving en iedere doelstreving berust op de aanwezigheid van een inwendig bewegingsprinciep.

> „Cum omnia sint ordinata et directa ad bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum quasi petens bonum suum, oportet dicere quod omnia bonum appetunt. Si enim omnia essent inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum quasi sponte tendentia in bonum" [48]).

Het al of niet aanwezig zijn van een inwendig bewegingsprinciep bepaalt dus of wij spreken mogen van einddoel of van een louter van buiten uit toegevoegde volmaaktheid. Dit inwendig bewegingsprinciep krijgt bij St THOMAS de naam van natuurverlangen.

Waar St THOMAS de bovennatuurlijke (beter zou zijn: de buitennatuurlijke) verheerlijking behandelt welke de hele zintuigelijke schepping bij de Wederkomst des Heren ten deel zal vallen, gebruikt hij enkel de term „verwachting", *„exspectatio"*, en dit waarschijnlijk dan nog enkel omdat het juist die term is welke hij op die plaats uit St PAULUS verklaren moet [49]). Wel wordt voor de verrijzenis van de lichamen aan het menselijk *compositum* een natuurverlangen hiervoor toegekend maar tevens wordt expliciet genegeerd dat dit natuurverlangen berusten zou bij het tot asse vergane lichaam zelf [50]). De onmiddellijke Godsschouwing daarentegen is zonder meer het voorwerp van een natuurverlangen van de mens, en dit juist op

---

[48]) De Ver 22. 1., c (in fine).
[49]) In Ep ad Rom c 8 lect 4.
[50]) S 4 d 43 q 1 a 4 Sol 3.

grond van zijn intellectieve natuur, te onderscheiden zelfs van zijn redelijkheid.

> „Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quodquidem homines consequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem maxime in illa visione consummabitur, quando per visionem primae veritatis omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescent...
> Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest; quodquidem consequuntur homines per studium activae et civilis vitae; quod desiderium principaliter ad hoc est ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem" [51]).

Het komt ons voor dat het inwendig bewegingsprinciep waarvan sprake bij een doelstreving en het natuurverlangen voor St THOMAS niets anders zijn dan de natuur zelf van het wezen beschouwd, zoals wij hogerop reeds zagen, als het beginsel van zijn specifieke *motus* of *operatio*. Het natuurverlangen drukt de natuurlijke geschiktheid uit van een wezen voor zijn specifieke *motus* of *operatio* en het einddoel dat in deze specifieke *motus* of *operatio* kan worden bereikt.

De graad van deze geschiktheid verschilt volgens de verschillende wezenssoorten. De lagere natuurwezens zijn niet toegerust met een actief vermogen om hun einddoel te verwezenlijken. Zij bezitten enkel uit kracht van hun natuur de geschiktheid om door een hoger wezen tot hun einddoel gebracht te worden.

> „Corpora inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia" [52]).

Hun natuurverlangen zal dan ook enkel bestaan in deze passieve natuurlijke geschiktheid.

> „Ea quae fiunt naturaliter, sic aguntur, quod inducuntur ad finem: ergo sic apta sunt agi, ut sint propter finem; et hoc est naturam appetere finem, scilicet habere aptitudinem naturalem ad finem" [53]).

Bij de levende maar nog redeloze wezens is er reeds een actief verwerkelijkingsvermogen van het einddoel voorhanden maar zij zelf kunnen niet beslissen al dan niet tot hun specifieke *motus* of *operatio* over te gaan: *„Magis aguntur quam agunt"* [54]). Hun natuurverlangen uit zich in hun specifieke sensitieve vermogens en geeft het aanschijn aan een eliciet maar onvrij, sensitief verlangen. Het redelijk wezen en de overige hogere geestelijke schepselen bezitten echter het *dominium*, het „beschikkingsvermogen" (te onderscheiden nochtans van het „beschikkingsrecht") over hun handelen. Dit beschikkingsvermogen vloeit voort uit hun geestelijke natuur. Hierdoor beschikken zij over intellect en vrije wil. Het is in de natuur van deze beide specifieke zielevermogens dat hun natuurverlangen te zoeken is. Dit natuurverlangen zal zich bij hen dan ook openbaren in een eliciete, bewust geworden en vrije wilsakt.

---

[51]) Cg 3. 63.
[52]) Cg 3. 22.
[53]) THOM. In Phys II. lect 13; cfr: „Naturalis... appetitus quibusdam inest... ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae naturalis appetitus in quibusdam dicitur; sicut grave appetit deorsum" Cg 2. 55.
[54]) Cg 2. 76; cfr ib. 2. 57.

Het wilsverlangen, voor zover de wil aan de rede gehoorzaamt, zal niets anders zijn dan de nadere explicitatie en bewustwording van het natuurverlangen [55]). En het is ditzelfde wilsverlangen dat door Gods genade tot een bovennatuurlijk verlangen wordt. Dit bovennatuurlijk verlangen wordt van het natuurlijk wilsverlangen enkel hierdoor onderscheiden dat ondertussen door de genade de mens zekerheid kreeg aangaande zijn feitelijke bestemming [56]) en tevens de nodige, bovennatuurlijke, kracht kreeg toegevoegd om het object ervan *efficaciter,* d.i. op doeltreffende wijze, te verlangen [57]).

Evenals het natuurverlangen van de redeloze wezens niet gesteld staat tegen hun zintuigelijk verlangen is ook het menselijk natuurverlangen niet gesteld noch tegen zijn zintuigelijk verlangen, noch tegen zijn wilsverlangen, weze dit laatste natuurlijk of bovennatuurlijk. Wel kunnen deze soorten van menselijke verlangen precisief van elkaar worden beschouwd [58]). In dit geval betekent het menselijk natuurverlangen, analogisch met het natuurverlangen van de lagere wezens, het natuurnoodzakelijk element van zijn strevende wilsakt. Het beduidt dit element van zijn expliciet wilsverlangen dat niet door eigen activiteit ontstaat maar van de aanvang af in de natuur zelf aanwezig was.

Men ziet hoe, ondanks zijn soortelijk verschil, het natuurverlangen van iedere wezenssoort ten slotte steeds onder eenzelfde definitie kan worden ondergebracht. De fundamentele overeenkomst en het soortelijk verschil van deze natuurverlangens vloeien voort uit het feit dat het natuurverlangen in de grond niets anders is dan de specifieke graad van geschiktheid van iedere wezenssoort, door de Schepper in hun natuur ingeprent, om hun specifiek einddoel door iets van zich zelf te bereiken.

„Naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis" [59]).

„Unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae" [60]).

Natuurlijke geschiktheid en natuurverlangen vallen ten slotte volkomen samen. Zij duiden op dezelfde werkelijkheid. Men zou „natuurverlangen" kunnen omschrijven als de „specifieke doelstrevingscapaciteit, gelegen in iedere bepaalde natuur voor haar specifieke einddoel", d.i. de specifieke

---

[55]) Dat het wilsverlangen de rede niet volgen zou, kan enkel verklaard worden door een perversie van de wil: „Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata: unde non potest velle non esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam": Cg 4. 92.

[56]) Enkel de intellectieve wezens, en dit juist uit kracht van hun „natuur", zijn vatbaar voor een laatste einddoel dat hun „natuurlijke" kracht te boven gaat: „Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint, qui eorum facultatem naturalem excedat": Cg 3. 147.

[57]) Deze natuurlijke verhouding tussen natuurverlangen en bovennatuurlijk verlangen blijkt b.v. hieruit dat St THOMAS zeggen kan: „Si desiderium naturae non est frustra, multo minus desiderium gratiae frustra est" In 2 Cor c. 5, lect 1.

[58]) „Voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum": De Ver 22. 5. c; cfr S 4 d 49 q 1 a 3 Sol 3; 1a 2ae 10. 2 ad 1.

[59]) In Eth I, lect 2.

[60]) S 4 d 49 q 1 a 3 Sol 1.

natuur zelf beschouwd niet als een statische maar als een dynamische werkelijkheid. Zo bestaat het menselijk natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing ten slotte in niets anders dan juist in de drie elementen, welke wij hierboven als de natuurlijke geschiktheid van de mens voor deze Godsschouwing hebben aangegeven.

Draagwijdte van het princiep dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan

Laten wij nu even de reeds doorlopen weg overschouwen:

Wij wilden aantonen op welke wijze de geschapen geest voor de onmiddellijke Godsschouwing open staat. Tot nog toe hebben wij reeds gezien dat St THOMAS de menselijke natuur voor deze Godsschouwing niet enkel een obediëntieel vermogen maar een ware natuurlijke geschiktheid toekent. Deze natuurlijke geschiktheid hebben wij in haar samenstellende elementen ontleed en daaruit is dan tevens gebleken dat de onmiddellijke Godsschouwing voor de mens een waar laatste einddoel kan genoemd worden. Vervolgens werd aangegeven waarom het inwendig bewegingsprinciep of natuurverlangen, dat aan iedere echte doelstreving ten grondslag ligt, te vereenzelvigen is met de specifieke natuurlijke geschiktheid van een bepaalde wezenssoort voor haar einddoel. In het geval van de onmiddellijke Godsschouwing is dit dan de ons nu reeds voldoende bekende natuurlijke geschiktheid van de intellectieve natuur.

Om ons begrip van de menselijke ontvankelijkheid voor de Godsschouwing volledig te maken rest ons echter nog een kapitale vraag te beantwoorden. Wat juist bedoelt St THOMAS af te leiden waar hij het princiep dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan toepast op het menselijk natuurverlangen naar de zaligende Godsschouwing? [61]) Hieromheen kringt de hele discussie bij St THOMAS' commentatoren. Betekent dit princiep dat ieder natuurverlangen noodzakelijk eens tot vervulling moet komen, minstens dan bij één individu van de wezenssoort? Of betekent het althans dat het bestaan van een natuurverlangen erop wijst dat het object ervan het enig mogelijk laatste einddoel is van die wezenssoort? [61a]).

Wij menen dat geen van beide interpretaties St THOMAS' mening weer-

---

[61]) Wij menen uit de tot nog toe aangehaalde teksten te mogen besluiten dat het bij St THOMAS in zijn argument *ex desiderio naturali* gaat over een natuurverlangen, waarbij enerzijds de bovennatuurlijke genade nog niet in aanmerking wordt genomen en dat anderzijds toch gericht staat op de onmiddellijke, bovennatuurlijke Godsschouwing.

[61a]) Het is al te evident, en alle commentatoren aanvaarden dan ook, dat volgens St THOMAS God voor ieder individueel geval vrij blijft al dan niet de *gratia efficax*, die voor het bereiken van de onmiddellijke Godsschouwing noodzakelijk is, aan de mens te verlenen. Dit volgt onmiddellijk uit de thomistische predestinatieleer.
Maar volgens de thomistische principen zou de eerste interpretatie o.i. althans dit meebrengen dat het onfeilbaar zeker en door de natuurlijke rede te achterhalen is dat God minstens aan één individu een *gratia efficax* verlenen zal, indien hij beslist een geestelijke wezenssoort te scheppen.
En de tweede interpretatie zou o.i. althans meebrengen dat de natuurlijke rede bewijzen kan dat God onfeilbaar zeker een geschapen geestelijke natuur met een *gratia sufficiens* zal bedélen.

geeft, althans niet waar hij het princiep toepast op het menselijk natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing. Het komt ons voor dat de grondleggende betekenis van het princiep, die onveranderd in al zijn toepassingen wordt weergevonden, enkel de volgende is: Als men op een of andere wijze het object van het natuurverlangen van een wezenssoort is te weten gekomen, kan men ook met zekerheid hieruit afleiden dat in deze wezenssoort een „natuurlijke" geschiktheid voor het bereiken van dit object wordt aangetroffen.

Met onze verklaring van hetgeen het natuurverlangen voor St THOMAS eigenlijk betekent voor ogen, lijkt het ons dat deze interpretatie van het princiep minstens als mogelijk moet worden beschouwd. Het komt ons zelfs voor dat zij veruit de waarschijnlijkste is.

Het is eerst en vooral wel evident dat ieder object van ieder natuurverlangen analogisch moet beantwoorden aan de drie kenmerken van natuurlijke geschiktheid, welke wij hierboven verwezenlijkt zagen in de natuurlijke geschiktheid van de geschapen geest voor de onmiddellijke Godsschouwing. Het natuurverlangen gaat immers enkel uit naar een object dat aangepast is aan de natuur van dit wezen (eerste element van de natuurlijke geschiktheid), dat zo niet *uit de natuurlijke kracht van*, dan toch minstens *in* de specifieke *motus* of *operatio* van het wezen bewerkt en voltrokken kan worden (tweede element) en dat de natuur van het wezen niet opheft maar deze vervolmaakt (derde element). Het lijkt werkelijk overbodig met teksten uit St THOMAS te bewijzen dat hij aan het object van ieder natuurverlangen deze drie eigenschappen toekent.

Wij willen hier echter dan bovendien funderen dat St THOMAS met zijn princiep dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan, althans in zijn toepassing op het natuurverlangen van de geschapen geest naar de onmiddellijke Godsschouwing, niets meer dan deze drie elementen heeft willen afleiden. Hiervoor gebruiken wij volgende argumenten:

In de historische vraagstelling van het probleem ten tijde van St THOMAS had deze om zijn *adversarii* te weerleggen niet nodig iets meer te bewijzen dan deze natuurlijke geschiktheid.

Deze interpretatie strookt volkomen met de beroemde passus uit *Contra Gentes* (3. 51) waarin St THOMAS uit het princiep besluit tot de mogelijkheid van de onmiddellijke Godsschouwing voor de mens.

De Augustinienses welke de tweede interpretatie voorstaan maakten vroeger een onderscheid tussen Gods absolute en geordende almacht. Volgens de eerste beschouwing ware een zuivere natuurstand mogelijk, volgens de tweede ware deze uitgesloten.

Op onze dagen legden sommige auteurs (b.v. Pater DE LUBAC S.J.) de nadruk op het onderscheid tussen de bovennatuurlijke bestemming, en het daadwerkelijk instorten van de genade. De bovennatuurlijke bestemming zou volgens hen noodzakelijk geconnoteerd worden door de notie zelf van geestelijke natuur, het daadwerkelijk instorten van de genade echter zou volkomen gratuiet blijven gebeuren vermits het schenken zelf van een geestelijke natuur volkomen gratuiet geschiedde.

De beperking van plaatsruimte laat niet toe hier op deze afwijkende interpretaties dieper in te gaan. Zij worden echter reeds onrechtstreeks weerlegd in de mate dat wij onze interpretatie bewijzen kunnen. Vooral in het tweede artikel zullen wij aantonen dat St THOMAS principieel reeds gewonnen was voor de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand.

Zij vindt een bevestiging in de interpretatie welke St THOMAS zelf geeft van een ander princiep dat zegt dat de Natuur nooit in gebreke blijft waar het het bereiken van het laatste einddoel van een wezen betreft.

Zij komt niet in strijd met de passus uit *Summa Theologica* (1a 12. 1.c) waar hij ogenschijnlijk uit het princiep de feitelijke verwezenlijking van de Godsschouwing afleidt.

En evenmin is zij in strijd met de plaatsen (bv. Cg 3.39 en 3.44) waar St THOMAS op grond van het princiep verklaart dat althans de meerderheid van de wezens van iedere wezenssoort hun laatste einddoel daadwerkelijk zullen bereiken.

Wij willen nu op deze *vijf punten* iet of wat dieper ingaan.

1° St THOMAS wendt zijn princiep steeds aan in een apologetische contekst. Hij heeft concrete tegenstanders op het oog. Deze waren van tweeërlei aard: niet-christelijke filosofen en christelijke theologen. Zij kwamen hierin met elkaar overeen dat zij allen de *beatitudo* van de mens verlegden in iets dat lager staat dan de onmiddellijke Godsschouwing.

De *niet-christelijke tegenstanders* legden de menselijke *beatitudo* in een of ander materieel goed, of in het verwerven van een of andere natuurlijke deugd, ofwel nog in de schouwing van een of ander geschapen geestelijk wezen: de *Intelligentia prima* of een andere *substantia separata*. Sommigen van hen ontkenden zelfs dat de mens ooit in staat zou zijn ook maar deze lagere vorm van *beatitudo* te bereiken. Hun argument hiervoor was dat *de facto* nog nooit een mens op het ogenblik van zijn dood deze *beatitudo* bereikt had. Wat ARISTOTELES betreft schijnt St THOMAS gemeend te hebben dat deze ervan overtuigd was, of althans dat uit de door hem voorgehouden principiepen noodzakelijk volgde, dat de hoogste *beatitudo* van een intellectieve natuur inderdaad enkel kan gelegen zijn in een schouwing van Gods essentie. Maar deze volkomen *beatitudo* was dan volgens de Stagiriet niet toegankelijk voor de mens, maar enkel voor de wezens die met een volmaakte intellectieve natuur bedeeld werden, nl. de *substantiae separatae*.

De *christelijke tegenstanders* van hun kant beperkten de menselijke beatitudo tot de schouwing van een afglans van Gods heerlijkheid. Zij steunden zich hierbij op de oneindige afstand, die Schepper en schepsel gescheiden houdt.

Tegen deze tegenstanders [62]) bewijst St THOMAS eerst, voor zover zij deze nog niet aanvaardden, de natuurlijke onsterfelijkheid van de menselijke ziel. Het is klaar dat na dit voorbereidend bewijs al de opgesomde valse voorstellingen van de menselijke beatitudo volkomen weerlegd worden indien St THOMAS er bovendien in slaagt aan te tonen dat de geschapen

---

[62]) Zie aangaande de concrete tegenstanders van St THOMAS: S 4 d 49 q 2 a 1 Sol; De Ver 8. 1. c; 1a 12. 1 et sqq.; 1a 2ae q. 5; Cp Th. 104-105. Aangaande de hier aangegeven interpretatie van ARISTOTELES: Cg 3. 48. Op andere plaatsen interpreteert hij ARISTOTELES zelfs zo alsof deze a.h.w. met opzet zijn uiteenzetting beperkt heeft tot de menselijke *beatitudo* tijdens dit aardse leven omdat zijn mening aangaande de menselijke *beatitudo* na de dood nog niet definitief vaststond: Eth. X, lect 13; S 4 d 49 q 1 a 1 Sol 4; Autograaf Cg 3. 48 in Summa contra gentiles, liber tertius, ed. Leonina, Appendix, p. 16*.

geest, ook reeds de menselijke geest, een natuurlijke geschiktheid voor de onmiddellijke Godsschouwing in zich draagt. Met deze natuurlijke geschiktheid is immers meteen de mogelijkheid van de onmiddellijke Godsschouwing tegen alle *adversarii* bewezen. Toch is dit enkel de *eerste* stap in zijn redenering. In een *volgende* etappe bewijst hij op welke wijze Gods eigen essentie de rol van een geschapen kenbeeld kan overnemen. Zijn verklaring van de onmiddellijke Godsschouwing past dan volkomen in de Aristotelische kenleer, welke in die tijd in de Westerse denkwereld bekend geraakte. In een *derde* etappe toont hij ten slotte aan dat een bovennatuurlijke genade nodig is om de daadwerkelijke vervulling van deze natuurlijke ontvankelijkheid te kunnen verwezenlijken. Deze twee laatste etappes van de bewijsvoering vindt men op de hogerop aangegeven plaatsen regelmatig ontwikkeld na de uiteenzetting van het argument „ex desiderio naturali".

Men ziet hoe het niet nodig was tegen deze concrete tegenstanders een argument te zoeken waaruit volgen zou dat minstens één individu van de menselijke wezenssoort Gods *visio* noodzakelijk bereiken zal. Van het ogenblik af dat bewezen werd dat de menselijke natuur voor de onmiddellijke Godsschouwing ontvankelijk is, waren alle bezwaren van de tegenstanders uit de weg geruimd. Men zou zelfs kunnen zeggen dat de derde etappe, waarin de noodzakelijkheid van de bovennatuurlijke genade benadrukt wordt, door St THOMAS bedoeld was om de niet-christelijke filosofen erop attent te maken dat hij met het argument *ex desiderio naturali* enkel een natuurlijke geschiktheid en geen daadwerkelijke vervulling wilde funderen.

Ook de vraag of God een geest, ondanks zijn geest-zijn, voor iets anders dan de *visio beata* kan scheppen, komt bij de *adversarii* a.z. niet ter sprake. Het ontkennen van deze mogelijkheid schijnt bovendien in directe tegenspraak met St THOMAS' opvatting aangaande de absolute gratuiteit van de genade. Lijkt het dan niet veel waarschijnlijker dat St THOMAS in zijn toepassing van het principe in kwestie op het menselijk natuurverlangen naar de Godsschouwing, enkel *die* natuurlijke geschiktheid heeft willen afleiden waar hij het steeds over heeft wanneer hij het probleem van de genade en dit van de Godsschouwing behandelt in een niet apologetische contekst?

2° Deze interpretatie wordt het best geïllustreerd door de wijze waarop hij het argument *ex desiderio naturali* uitwerkt in het derde boek van *Contra Gentes,* d.i. op de plaats waar hij het het meest uitvoerig ontwikkeld heeft. Zeer dikwijls doet hij in het verloop van de uiteenzetting beroep op het principe dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan. Wanneer hij dan echter na een voorbereiding van 25 hoofdstukken het principe gaat toepassen op het menselijk natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing, doet hij dit als volgt:

„Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei vi-

deri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris" [63]).

Men kan hierbij opmerken dat St THOMAS zeker meent hier een werkelijk redebewijs voor te brengen („*necesse est dicere*") maar tevens ook dat het *posse videri* reeds volkomen gerechtvaardigd wordt als men er enkel een natuurlijke geschiktheid in ziet. Het is zelfs opvallend dat hij in zijn besluit plots en onverwacht naar een passieve formulering overgaat („*quod possibile sit substantiam Dei videri*"). Het is alsof hij vreesde dat men uit een positieve formulering, die toch logischer zou volgen uit de voorafgaande redenering, te veel zou besluiten en er meer in leggen dan een louter geschikt zijn van de natuur. De passieve formulering werd hem zeer waarschijnlijk ingegeven om er verder de nadruk op te kunnen leggen dat, ook waar het natuurverlangen aanwezig is, de vervulling toch nog afhankelijk blijft van een vrij wilsbesluit vanwege God. Dat ook de bovennatuurlijke bestemming zelf afhing van een niet in het natuurverlangen geconnoteerd, vrij goddelijk wilsbesluit is op grond van de passief gehouden formulering zeker waarschijnlijker dan het tegenovergestelde. En het is opvallend dat St THOMAS niet enkel in deze passus uit *Contra Gentes* maar in het algemeen aan de passieve formulering zijn voorkeur geeft [64]).

3° Een verdere bevestiging van onze interpretatie menen wij te mogen halen uit de interpretatie welke St THOMAS geeft van het princiep: „*Natura non deficit in necessariis*", „De Natuur blijft niet in gebreke waar iets voor een wezen werkelijk noodzakelijk is".

Driemaal komt dit princiep ter sprake in verband met de onmiddellijke Godsschouwing en wel telkens als een opwerping tegen de noodzakelijkheid van een aan de natuur toegevoegde genade om deze Godsschouwing te kunnen verwezenlijken. In dit verband beschouwd lijkt dit tweede princiep dus wel gelijkluidend met het princiep, dat wij tot nog toe besproken hebben. In zijn antwoord op de moeilijkheid ontkent St THOMAS geenszins dat voor de mens het bereiken van zijn laatste einddoel iets noodzakelijks is.

---

63) Cg 3. 51.

64) b.v. „Naturalis appetitus non est nisi ejus quod potest haberi": De Ver 22. 2 obj 5. „Desiderium naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest": S 3 d 27 q 2 a 2 ad 4. Deze laatste passus kan een moeilijkheid opleveren door de term *naturaliter*, maar de tekst vervolgt: „Unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam inquantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales".
Hieruit blijkt dat twee interpretaties mogelijk zijn: Ofwel acht St Thomas in het Sententiecommentaar de natuurlijke geschiktheid van de mens voor de onmiddellijke Godsschouwing nog niet voldoende om daaraan de benaming „natuurverlangen" te verlenen. Ofwel, maar dit lijkt o.i. minder waarschijnlijk, betekent *naturaliter* hier enkel „passend voor de natuur". Waar St TOHMAS dan voor de tweede maal de term *desiderium naturale* gebruikt, heeft hij het enkel over het natuurverlangen zoals het in een daadkrachtig en doeltreffend eliciet wilsverlangen tot uiting komen kan zolang de mens door de genade nog geen zekerheid kreeg aangaande zijn bovennatuurlijke bestemming en de bovennatuurlijke genade, die onontbeerlijk is om deze bovennatuurlijke bestemming te verwerkelijken, de natuurlijke wilsakt nog niet kwam omvormen.
Volgens de eerste interpretatie wordt nog radicaler dan in de tweede uitgesloten dat St THOMAS de bovennatuurlijke bestemming zou beschouwd hebben als geconnoteerd door de geschapen geestelijke natuur.

Dat hij hierbij zonder verder bewijs aanneemt dat dit laatste einddoel bestaat in de bovennatuurlijke *visio* wordt voldoende verklaard uit de context. Deze context is immers in de drie gevallen de genadeleer en hierbij wordt evident de bovennatuurlijke bestemming van de mens verondersteld.

Des te belangwekkender is dan dat hij in zijn antwoord, althans op éne plaats, expliciet zegt dat het princiep een andere toepassing krijgt naar gelang het het menselijk einddoel betreft *„qui est in potestate naturae"* en het menselijk einddoel *„qui facultatem naturae excedit"* [65]). Met betrekking tot de onmiddellijke Godsschouwing was het voor de natuur onmogelijk meer te doen dan het *liberum arbitrium* te schenken waardoor de mens zich tot God keren kan [66]). Het is nu juist in het *liberum arbitrium* dat wij de natuurlijke geschiktheid van de mens voor de Godsschouwing gelegd hebben. Het princiep vindt in het geval van de onmiddellijke Godsschouwing een voldoende toepassing hierin dat de mens van nature uit ontvankelijk is om ze te ontvangen *„a natura habet aptitudinem ad recipiendum"* [67]), of nog dat de mens ontvankelijk is voor datgene waardoor het einddoel bereikt wordt *„capax est eorum per quae pervenitur ad finem"* [68]). Op geen van de drie plaatsen wordt als antwoord gegeven dat de uniforme toepassing van het princiep hierdoor verzekert blijft dat die Godsschouwing dan toch noodzakelijk door minstens één individu van de wezenssoort zal verwezenlijkt worden. Mogen wij dan uit het antwoord van St THOMAS niet besluiten dat ook uit het princiep „dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan" enkel een natuurlijke geschiktheid kan worden gededuceerd?

4° Deze interpretatie wordt niet ontkracht door een passus uit *Summa Theologica* waarin St THOMAS uit het princiep schijnt te besluiten tot de feitelijke verwezenlijking.

> „Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant" [69]).

Deze passus zou op het eerste gezicht een zekere moeilijkheid kunnen opleveren tegen onze stelling. De uitdrukking *„pertingere non possit"* wil op zich zelf niet noodzakelijk iets meer aanduiden dan een natuurlijke geschiktheid maar het moet worden toegegeven dat het besluit meer schijnt in te houden. Bij nader toezien blijkt echter dat het redeargument *ex desiderio naturali* voorafgegaan wordt door een argument *ex fide*.

> „Cum... ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide".

In zijn besluit mag St THOMAS dus rekening houden met de daadwerkelijk gerealiseerde heilseconomie. Men zou het besluit trouwens zonder meer

---

[65]) De Ver 14. 10 ad 1; cfr De Virt in c 10 ad 2.
[66]) 1a 2ae 5. 5. obj 1 en ad 1.
[67]) De Virt in c 10 obj 2 en ad 2.
[68]) De Ver 14. 10 ad 1.
[69]) 1a 12. 1. c.

kunnen parafraseren als: „Unde simpliciter concedendum quod beati, *dummodo aliqui ad veram perfectamque beatitudinem perveniant,* Dei essentiam videant [70]). Wel blijkt uit deze passus dat in zekere zin de geschapen geestelijke natuur enkel in de onmiddellijke Godsschouwing haar „hoogste" *beatitudo* vinden kan. Maar wordt daarom een „lagere" vorm van *beatitudo* als mogelijk laatste einddoel genegeerd?

5° En evenmin wordt onze interpretatie uitgesloten door de plaatsen waar, al of niet op grond van het princiep dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan, verklaard wordt dat minstens een meerderheid van de individuële wezens van een wezenssoort het einddoel van deze wezenssoort zullen bereiken.

> „Ea enim quae sunt alicujus speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus: ea enim quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem" [71]).

Hieruit afleiden dat het natuurverlangen naar de onmiddelijke Godsschouwing door de meerderheid van de geschapen geestelijke wezens noodzakelijk zal worden vervuld is voorbijzien aan het feit dat de verschillende soorten van natuurverlangen, ondanks hun fundamentele overeenkomst, toch steeds ook volgens de specifieke wezenssoort een specifiek verschil blijven vertonen [72]). De doeltreffendheid van een natuurverlangen verschilt volgens de wezenssoort. Al zullen de lagere natuurwezens noodzakelijk het object van hun natuurverlangen bereiken wanneer hun natuur niet deficient is [73]), toch mag deze regel niet zonder meer uitgebreid worden tot de geestelijke wezens, zelfs niet in een louter natuurlijke orde. Bij hen hangt de verwezenlijking immers niet enkel af van het al of niet beschikken over normaal ontwikkelde zielevermogens maar ook nog van het al of niet goed gebruiken van de vrije wil. Zo zegt St Thomas aangaande het menselijk natuurverlangen naar wetenschap dat slechts enkelen deze bereiken zullen.

---

70) Cfr De Ver 8. 1. c: „Unde oportet secundum fidem ut omnis creatura rationalis quae (= dummodo) ad beatitudinem pervenit, Deum per essentiam videat".
In Sententiecommentaar (4 d 49 q 2 a 1 Sol) komt St Thomas tot soortgelijke formulering maar met beroep op een ander princiep, nl. dat de volmaaktheid van de mens enkel kan gelegen zijn in de vereniging met zijn Oorsprong: „Unde oportet dicere quod intellectus noster perveniat ad videndam essentiam divinam". Ook hier vindt de absolute formulering haar rechtvaardiging in de contekst. St Thomas heeft het hier immers tegen *adversarii* die allen een feitelijke verwezenlijking van de *beatitudo* van de mens aanvaardden. Om hen ertoe te brengen de feitelijke verwezenlijking van de onmiddellijke Godsschouwing te aanvaarden diende enkel bewezen te worden dat de mens voor deze Godsschouwing natuurlijk geschikt is.

71) Cg 3. 39. Volgens het bewaard gebleven autograaf bevatte deze passus in zijn eerste redactie een directe verwijzing naar het princiep „Desiderium naturale non potest esse inane": „Ea enim quae sunt alicujus speciei possunt pervenire ad finem illius speciei nisi aliqua corruptio accidat quae impediat consecutionem finis; quod in paucioribus necesse est esse. Aliter enim desiderium felicitatis vel non esset hominibus naturale, aut esset vane omnibus inditum, nam ea quae sunt a natura..." (Summa contra Gentiles, liber tertius, ed. Leonina, Appendix, p. 11 *).

72) Cfr hogerop in de paragraaf „Natuurlijke geschiktheid en Natuurverlangen".

73) De Ver 5. 4. c.

„Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest; quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum" [74]).

In de bovennatuurlijke orde wordt de toepassing van het princiep weer verschillend. Uitdrukkelijk zelfs zegt St THOMAS aangaande het aantal uitverkorenen dat het, hoewel enkel aan God bekend, in ieder geval kleiner zijn zal dan dit van de *damnandi*. En als reden waarom dit mogelijk is geeft hij aan dat de bovennatuurlijke *beatitudo* voor de mens een goed betekent, dat *„excedit communem statum naturae"* [75]). Dat de meerderheid van de individuën in iedere wezenssoort het object van hun natuurverlangen zullen verwezenlijken is dus niet steeds absoluut noodzakelijk. St THOMAS zelf schijnt de regel tot de natuurlijke orde te beperken. Zo verklaart hij nog op een andere plaats:

„Et hoc... verum est de omni fine naturali alicujus speciei quod ipsum consequuntur ea quae sunt illius speciei ut in pluribus" [76]).

Dat in deze passus de term *„finis naturalis"* op een einddoel slaat dat door de natuurlijke krachten van het wezen verwezenlijkt worden kan, blijkt uit de algemene contekst, waarin de passus voorkomt [77]). Datgene wat als een opwerping tegen onze interpretatie werd aangevoerd is er dus eerder een bevestiging van. Hetgeen men uit het princiep dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan vermag af te leiden is, volgens St THOMAS zelf, verschillend naar gelang de wezenssoort en naar gelang het een natuurlijk of een bovennatuurlijk einddoel betreft.

Wij menen dan, door deze argumenten en door het antwoord dat wij gaven op de opwerpingen, voldoende aangetoond te hebben dat onze interpretatie van het princiep dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan minstens de waarschijnlijkste is. Dit princiep betekent o.i. enkel dat in de natuur van het wezen met dit natuurverlangen begiftigd een natuurlijke geschiktheid moet bestaan om in het bezit te komen van het object ervan.

De mogelijkheid van een zuivere natuurstand

Het zal wel niet nodig zijn in het lang en in het breed te bewijzen dat het althans met Gods absolute almacht, zijn *potentia absoluta*, niet in strijd zou komen, de menselijke natuur, al is zij dan toegerust met een natuurverlangen naar de Godsschouwing, toch niet daadwerkelijk voor deze Godsschouwing te bestemmen. Dat het menselijk natuurverlangen naar een einddoel, dat zij uit eigen krachten niet verwezenlijken kan, onvervuld zou blijven, houdt immers geen tegenspraak in op zich zelf en poneert evenmin een onvolmaaktheid in de goddelijke almacht.

---

[74]) Cg 1, 4; cfr In Met I, lect 1.

[75]) 1a 23, 7 ad 3.

[76]) Cg 3, 44. Dat deze regel in de natuurlijke orde, ook zelfs voor de wezens, die over vrije wil beschikken, geen uitzondering lijdt, wordt verder nog ontwikkeld. Zie nota 85.

[77]) Uit onze vroegere uiteenzetting blijkt immers, dat St THOMAS ook de onmiddellijke Godsschouwing een „natuurlijk" laatste einddoel van de geschapen geest noemen kan.

Indien wij dan bovendien kunnen aantonen dat een zuivere natuurstand evenmin in strijd is met Gods „geordende" almacht, zijn *potentia ordinata*, is o.i. tevens aangegeven dat de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand door het thomistisch systeem niet uitgesloten wordt. Gods geordende almacht omvat in tegenstelling met zijn absolute almacht niet enkel zijn almacht precisief genomen maar zijn almacht samen met zijn goedheid en wijsheid. Laten wij achtereenvolgens voor deze beide goddelijke attributen nagaan of zij met het eventueel bestaan van een zuivere natuurstand onverenigbaar zijn.

Zuivere natuurstand en Gods goedheid

En eerst dan wat Gods goedheid betreft. Het is evident dat God de vervulling van het natuurverlangen van de geschapen geest niet nodig heeft om zijn eigen goedheid te vervolmaken. Zijn goedheid behoeft geen schepping om absolute goedheid te zijn. Niet de goedheid van het te scheppen wezen maar zijn eigen goedheid is het énige noodzakelijke doel bij zijn handelen [78]).

Maar evenmin zou de niet-vervulling van het natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing in strijd komen met Gods goedheid tegenover zijn schepselen. Ook een eventueel natuurlijk laatste einddoel zou een groot goed betekenen voor de geschapen geest. Gods goedheid tegenover zijn schepsel ware zelfs onaangetast gebleven indien de mens door de erfzonde de mogelijkheid tot de bovennatuurlijke zaligheid volledig verloren had. Immers ook dan, zo betoogt St THOMAS, zou de mens toch nog deelachtig zijn aan Gods goedheid in de mate dat zijn natuur uit haar eigen hiertoe in staat is. En Gods scheppingsdoel, het mededelen van zijn goedheid, zou nog steeds worden vervuld.

> „Ad hoc Deus creaturam facit ut unaquaeque de sua bonitate participet quantum possibile est. Melius est ut secundum aliquem modum participet quam nullo modo. Dico ergo quod, quamvis illi, qui in peccato originali nascuntur, sint obnoxii ut priventur illa participatione divinae bonitatis quae beatos efficit in patria, tamen participant et facultatem participandi habent secundum modum, qui possibilis naturae est secundum suorum principiorum conditionem. Unde patet quod non penitus deficit opus Dei a fine in quem ordinatum est, et praecipue cum veniendi in ulteriorem participationem facultas non tollatur (maar dus ook wanneer deze *facultas* niet zou aanwezig zijn)" [79]).

Een soortgelijk argument a fortiori is te halen uit hetgeen St THOMAS zegt aangaande het lot van de ongedoopt gestorven kinderen. Hoewel deze kinderen een natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing in zich dragen, leven in de bovennatuurlijke orde en niet door een persoonlijke schuld hun bovennatuurlijk einddoel verbeurden, gevoelen zij zich volgens St THOMAS toch gelukkig met het louter natuurlijke geluk dat hun ten deel valt [80]).

---

78) De Ver 6. 2. c; 23. 4. c.
79) S 2 d 32 q 2 a 2 ad 4.
80) S 2 d 33 q 2 a 2 en ad 2; De Malo 5. 3. c.

Merken wij bovendien op dat, welke graad van *beatitudo* een geschapen geest ook moge bereiken, deze *beatitudo* toch in iedere hypothese, dus ook bij de onmiddellijke Godsschouwing, steeds deficiënt blijft vergeleken met de volkomen zaligheid van God [81]). Zelfs de hypostatisch met God verenigde menselijke natuur in Christus is onmachtig om Gods ongeschapen, oneindige goedheid volkomen te omvatten [82]). Het lijkt dus wel dat een eventuële zuivere natuurstand niet zou strijdig zijn met Gods goedheid.

Zuivere natuurstand en Gods wijsheid

Evenmin zou een zuivere natuurstand iets afdoen aan Gods wijsheid. Wel lijkt het in strijd met Gods wijsheid eerst een natuur te scheppen opdat deze een bepaalde graad van Godsgelijkenis zou kunnen bereiken en vervolgens door een willekeurig ingrijpen van zijn positieve wil de normale werking van deze natuur tegen te gaan. Dit ware terzelfder tijd het instrument willen, qua instrument, en datgene, waartoe dit instrument dienen moet en waarvoor het geschapen werd, niet te willen. Wij zagen reeds dat St THOMAS om deze reden voor de lagere wezens, die slechts voor één laatste einddoel vatbaar zijn, uitsluit dat hun natuurverlangen althans bij de meerderheid van de wezenssoort, niet tot vervulling zou komen. Zelfs in de hypothese dat een natuur én voor een natuurlijk, én voor een bovennatuurlijk einddoel ontvankelijk is, zou men het nog strijdig mogen noemen met Gods goedheid en wijsheid het einddoel van dit wezen lager te houden dan datgene waartoe dit wezen door zijn natuurlijke kracht geraken kan [83]). Maar niets schijnt ingebracht te kunnen worden tegen de mogelijkheid dat God voor dit wezen het laatste einddoel zou gehouden hebben binnen de perken van zijn natuurlijk vermogen.

Dat de niet-vervulling van het geschapen natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing niet in strijd komt met Gods wijsheid menen wij meer bepaald te mogen afleiden op grond van volgende beschouwingen:

Het betreft hier een natuurverlangen en een natuurlijke geschiktheid die niet berusten op, en zich niet uiten in, een natuurlijk actief of passief verwerkelijkingsvermogen.

---

[81]) b.v. Cg 3. 55.

[82]) „Scientia increata (in tegenstelling met de geschapen *visio beata*) est omnibus modis supra naturam animae humanae" 3a 9. 2 ad 3.

[83]) En daarom zou o.i. in de natuurlijke orde ook voor de geschapen geest gelden dat de meerderheid hun natuurlijk laatste einddoel zou hebben bereikt. Hiermede komt niet in strijd dat deze verwezenlijking, zoals wij hogerop gezien hebben, ook afhankelijk is van de vrije wil. Immers in de louter natuurlijke orde was er geen plaats voor een erfzonde, die de menselijke wil verzwakt heeft. En trouwens, doorheen de vrije wil van de geschapen geest, zou God in ieder geval de bedoeling, welke hij bij het scheppen ervan voor ogen had en welke dus, ex hypothesi, de Godsgelijkenis was waartoe deze geschapen geest door de normale uitwerking van zijn natuurlijke krachten geraken kon, verwezenlijkt hebben gezien: „Omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur": Ia 103. 8 c; cfr Cg 1. 14; 3. 149. Enkel in een bovennatuurlijke orde is het mogelijk dat God toelaat dat een meerderheid van de wezenssoort dit bovennatuurlijk laatste einddoel niet bereikt, juist omdat in een bovennatuurlijke orde de normale natuurlijke wetmatigheid doorbroken wordt.

Uit de niet-vervulling van dit natuurverlangen van de geschapen geest volgt niet dat Gods wezenheid tevergeefs intelligibel zijn zou, want de Godsschouwing zou, en dit wel *eminenter*, in ieder geval plaats vinden in de ongeschapen en comprehensieve kennis welke God zelf van zijn essentie bezit [84]).

Ook bij niet-vervulling zou God de specifieke openbaring van zijn glorie in een intellectieve geschapen natuur ten volle verwezenlijkt hebben gezien. Ook in deze hypothese ware dus mens en engel niet *in vanum* geweest. St THOMAS zelf stelt zich de opwerping dat iets *in vanum* is wanneer het van zijn specifieke akt verstoken blijft. Hij antwoordt echter met als algemeen princiep voorop te stellen dat iets dan enkel werkelijk ijdel zijn zou indien het niet meer strekken zou tot het laatste einddoel van de schepping: Gods glorie.

„Quamvis aliquid destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum" [85]).

Ook wanneer een instrument niet in werking wordt gezet, openbaart het reeds op zich zelf de macht en de kunde van de maker en werd het niet *frustra* vervaardigd.

„Nec... tamen sequitur quod quando deficit operatio frustra sit instrumentum; quia instrumentum non solum servit ad exequendum operationem agentis, sed ad ostendendum virtutem ipsius; unde oportebit ut virtus potentiarum animae instrumentis corporis demonstretur, etsi numquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia" [86]).

In het geval van het geschapen natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing komt er echter nog een laatste element bij, dat de mogelijkheid van niet-vervulling nog meer aannemelijk maakt. Niet enkel zou in een louter natuurlijke orde God zijn glorie geopenbaard zien maar ook de geschapen geest zou zijn specifiek laatste einddoel bereiken, hoewel dan niet in de hoogst mogelijke graad. De volmaaktheid van de mens bestaat er immers in God op welke wijze dan ook te kennen. Daarheen streeft zijn natuurverlangen. Daarom beschikt hij van nature uit over het vermogen om langsheen de kennis van de lagere wezens door het gebruik van zijn natuurlijke rede op te stijgen tot een zekere, hoewel onvolmaakte, kennis van God.

„Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit" [87]).

Dat de mens bovendien nog tot een hogere Godskennis geraken kan komt enkel en alleen voort uit een meer dan overvloedige goedheid *„ex superabundanti bonitate"* van God.

„Quia igitur debilis erat Dei cognitio ab quam homo per vias praedictas intellectuali quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset

[84]) „Deus non esset frustra intelligibilis quia intelligeretur a Seipso": Cg 3. 45.

[85]) De Ver 24. 10 ad 10.

[86]) S 4 d 44 q 1 a 2 ad 1.
St THOMAS past hier het princiep toe op de *genitalia,* die na de verrijzenis zullen worden hersteld hoewel zij dan voor het mensengeslacht op zich zelf niet meer nodig zijn.

[87]) Cg 4. 1.

hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt" [88]).

Hier op de wereld wordt deze hogere Godskennis bereikt in het Geloof. Na de dood, als het menselijk kenvermogen zal bevrijd zijn van haar binding aan de zintuigelijkheid, zal de mens verheven worden om het geopenbaarde niet enkel meer *quasi intuitu* maar volmaakt intuïtief te schouwen.

„Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur... Sed cum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda" [89]).

Deze natuurlijke Godskennis is zelfs in de daadwerkelijk gerealiseerde bovennatuurlijke orde als een echt einddoel voor de menselijke natuur te beschouwen. Uit de argumenten welke St THOMAS hiervoor aangeeft en in het licht van al het voorafgaande menen wij te mogen besluiten dat zij in een louter natuurlijke orde ook een echt „laatste" einddoel had kunnen zijn. Zij beantwoordt aan alle voorwaarden die St THOMAS analogisch aan het laatste einddoel van de lagere natuurwezens stelt. Men ziet niet in waarom het laatste menselijke einddoel niet zou hebben kunnen bestaan in die graad van Godskennis, die het specifiek, niet verbovennatuurlijkt, kenvermogen van de geschapen geest volkomen zou hebben vervuld.

„Cum... diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur: scilicet natura proportionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis; et motus in finem. Sicut patet quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur, et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem cujus habet naturalem appetitum; et secundum naturae vires operari potest ad consecutionem illius finis; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis fecilitatem posuerunt" [90]).

De hypothese van een zuivere natuurstand schijnt dus werkelijk niet uitgesloten. Ware deze hypothese verwezenlijkt dan zou de natuurlijke geschiktheid voor een nog hogere Godsschouwing, die noodzakelijk volgt uit de intellectieve natuur, als het ware het rantsoen geweest zijn dat de geschapen geest te betalen had voor de uitzonderlijke plaats, welke hij, ook reeds in de louter natuurlijk orde [91]), boven alle andere wezens inneemt.

---

[88]) ib.

[89]) ib.

[90]) De Ver 27. 2. c.
Men ziet hier nogmaals hoe de noodzakelijke voorwaarden die een object moet vervullen om werkelijk einddoel te zijn niet verder gaan dan de natuurlijke geschiktheid die wij hogerop voor de bovennatuurlijke Godsschouwing hebben gededuceerd. De twee eerste elementen die wij daar hebben aangegeven, worden hier expliciet vermeld en het derde volgt uit het begrip van einddoel zelf. Dat St THOMAS hier het bestaan van een „natuurverlangen" als afzonderlijke voorwaarde schijnt aan te geven is eveneens volkomen verklaarbaar in onze interpretatie. Wij hebben het natuurverlangen niet zonder meer vereenzelvigd met de natuur van de wezens, maar met deze natuur beschouwd volgens haar dynamisch aspect. Zie ook nota 45.

[91]) cfr b.v. Cg 3. 147.

Algemeen besluit

In dit artikel hebben wij eerst trachten aan te tonen dat volgens St THOMAS de mens ten aanzien van de onmiddellijke Godsschouwing niet enkel met een obediëntieel vermogen maar met een ware natuurlijke geschiktheid werd toegerust, vervolgens dat het deze natuurlijke geschiktheid is welke St THOMAS wil afleiden waar hij het princiep dat een natuurverlangen niet ijdel zijn kan toepast op het menselijk natuurverlangen naar de Godsschouwing. Hieruit bleek dat de natuur van de geschapen geest voor de zaligende Godsschouwing werkelijk open staat. Ten slotte hebben wij dan aangegeven hoe een aldus opgevat natuurverlangen noch voor Gods absolute, noch voor zijn geordende almacht postuleert dat het ooit in akt moet worden omgezet. Wij menen aldus bewezen te hebben dat de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand niet in strijd komt noch met het thomistisch systeem in het algemeen, noch met de thomistische opvatting van Gods almacht, goedheid en wijsheid in het bijzonder. In hoever St THOMAS reeds positief gewonnen was voor de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand moge blijken uit een volgend artikel.

Leuven — Leopoldstad (Belg. Congo) J. VAN TORRE, S.J.

SOMMAIRE

Saint Thomas et l'aptitude de l'esprit créé à la vision immédiate de l'essence divine

Personne ne contestera que saint Thomas attribue à la nature humaine en tant que nature spirituelle une aptitude spéciale à la vision immédiate de l'essence divine. Comment la conçoit-il?

Il semble bien que la notion de puissance obédientielle reste impuissante à l'exprimer adéquatement. Cette notion en effet s'applique à tout ce qui n'est pas contradictoire en soi. Elle met en relief la souverainité absolue du Créateur. Même si Dieu opère des miracles dans la nature, même s'il faisait passer un être d'une espèce dans une autre la créature est tenue de lui obéir et on ne peut dire que Dieu agit alors contre la nature, puisqu'il en est le maître absolu. D'après saint Thomas la puissance obédientielle s'étend aussi loin que la toute-puissance divine, prise absolument, c.à.d. même en l'isolant de la bonté et de la sagesse infinies qui pourraient lui imposer des limites. Mais en même temps on voit aussi que cette notion de puissance obédientielle, bien que saint Thomas y fasse parfois appel quand il parle de la grâce surnaturelle, ne rend pas toute sa pensée au sujet de l'aptitude de l'esprit créé à la vision béatifique. La réalisation de cette vision ne fait pas perdre à l'homme sa nature spécifique, elle n'est pas à ranger parmi les miracles et elle répond éminemment à la bonté et à la sagesse divines.

Pour exprimer cette aptitude saint Thomas emploie d'ailleurs le plus

souvent un autre terme: celui de „capacité". Il ne s'agit pas d'une vraie faculté. Elle n'appartient pas au genre des „potentiae" mais à celui des „potentialitates". Elle ne se fonde pas sur la présence dans l'esprit créé d'une faculté naturelle de réalisation, ni même d'une faculté naturelle de réception, qui pourrait être comblée par un agent naturel. Cependant d'un autre point de vue cette „capacité" semble bien être dans l'idée de saint Thomas, une capacité vraiment „naturelle". Elle résulte en effet de la nature même de l'esprit créé. Alors que les autres créatures ne présentent que des vestiges d'une ressemblance avec Dieu, la créature spirituelle à été faite à l'image de Dieu. Elle dispose de facultés intellectuelles et ces facultés la mettent en état de „saisir" Dieu (*saisir, capere,* d'où le terme de *capacité*). Evidemment Dieu ne peut être saisi par l'esprit créé que comme un objet d'activité intentionnelle et il ne peut être question d'une connaissance compréhensive. Mais alors que la connaissance sensible reste essentiellement limitée aux objets, qui tombent sous ce sens particulier (comme la vue p.e. qui est incapable de par sa nature même de percevoir des sons), la connaissance intellectuelle s'étend à tout objet spirituel, même à l'essence de l'Etre spirituel le plus élevé: Dieu. Il est bien vrai que pour saisir cette essence divine l'esprit créé a besoin d'une grâce, qui supplée à l'insuffisance de sa nature, mais cette aptitude à recevoir la grâce surnaturelle résulte justement de sa nature spirituelle et saint Thomas l'appelle un „bonum naturae".

Si l'on rassemble les différents passages où saint Thomas traîte de cette capacité naturelle et spécifique pour l'esprit créé de saisir l'essence divine on peut en ramener les éléments constitutifs aux trois points suivants:

1° La nature spirituelle fournit à la grâce surnaturelle une „matière" apte à la recevoir.

2° Une fois qu'elle est mise en possession de la grâce cette nature est capable d'effectuer et d'opérer cette vision de l'essence divine, sinon par la vertu naturelle, au moins dans l'exercice propre de ses facultés spécifiques.

3° En acquérant la grâce et en atteignant la vision béatifique la nature angélique et humaine ne sont pas anéanties: au contraire, cette grâce et cette vision sont à situer dans le prolongement même, bien que à un niveau essentiellement supérieur, de la perfection, que les facultés naturelles spécifiques de l'esprit créé peuvent réaliser de par elles-mêmes.

De cette analyse il ressort également que la vision béatifique peut être considérée comme une vraie fin ultime pour l'esprit créé. Dans le système thomiste la cause finale prime toujours les autres. Dieu ne choisit pas la fin dernière, qu'il assigne librement à une espèce d'êtres, en considération d'une nature préexistante, mais il détermine plutôt la nature des êtres à créer en vue de la fin ultime, qu'il veut leur voir réaliser. Cela ne signifie pas pour autant que la nature créée ne se trouverait pas en relation positive avec sa fin dernière. En effet, comme nous venons de le rappeler, c'est tout juste en considération de la fin ultime que Dieu a fixé son choix sur cette nature particulière avec les facultés spécifiques, qui en émanent. La perfection, que les êtres créés peuvent réaliser dans l'exercice de leurs facultés spécifiques coïncide donc avec le degré de ressemblance divine que Dieu leur a assigné

comme fin dernière. La fin ultime d'un être créé ne peut jamais être inférieure à la perfection que cette créature est capable de réaliser grâce à sa vertu naturelle. Mais étant donné la préséance de la fin dernière il peut se faire que celle-ci dépasse les virtualités naturelles d'un être donné, à condition toutefois que cette fin „surnaturelle" puisse encore être atteinte dans l'exercice propre de ses facultés spécifiques.

Il faut noter ici qu'une vraie fin dernière se distingue essentiellement d'une forme de perfection surajoutée du dehors. On ne peut considérer comme fin dernière qu'une forme de perfection, qui réponde à un principe actif, intérieur à la nature de l'être. C'est ce principe actif intérieur, qui reçoit dans le système thomiste le nom de „désir naturel". Le désir naturel de tout être nous paraît pouvoir être identifié avec la nature même de cet être, pour autant qu'on envisage cette nature non pas dans son aspect statique mais dans son aspect dynamique. Par le fait même on se rend compte que le désir naturel, bien que spécifiquement différent pour toutes les espèces comme leur nature même, peut cependant toujours être défini de façon identique. Le désir naturel n'est rien d'autre que le degré de capacité de tout être à réaliser de par lui-même sa fin ultime spécifique. Ce désir de voir Dieu, que saint Thomas assigne à l'esprit créé, se réduit donc en fin de compte aux trois éléments de capacité naturelle qu'il accorde, comme nous l'avons vu, à l'esprit créé par rapport à la vision béatifique.

Nous voici arrivés au noeud même de notre problème. Que veut dire exactement saint Thomas quand il applique au désir naturel de voir Dieu le principe bien connu qu'un désir naturel ne peut rester vain et quand il en tire la conclusion que la vision de l'essence divine est accessible à tout esprit créé? Entend-il dire vraiment que cette vision soit la seule fin dernière possible de l'esprit créé et que, sans parler pour cela d'une exigence de la part de la nature créée, il faille cependant maintenir que de par sa nature même l'esprit créé est infailliblement destiné à cette vision? Nous venons d'établir que la vision béatifique peut être considérée comme une vraie fin ultime de l'esprit créé et la foi nous apprend qu'en fait c'est à cette vision béatifique que Dieu a arrêté son choix quand il a créé la nature angélique et humaine. Mais s'agit-il là d'une nécessité inscrite dans la nature même de l'esprit créé? Ne pourrait-on tenir au contraire que, bien que la vision béatifique soit une fin possible de l'esprit créé, il aurait été possible à Dieu de créer un esprit et de le destiner à une fin ultime inférieure à la vision immédiate de l'essence divine?

Nous pensons en tout cas que cette seconde opinion n'est nullement exclue par les passages où saint Thomas expose l'argument tiré du désir naturel. Celui-ci n'étant rien d'autre que la nature spécifique, considérée dans son aspect dynamique, le sens du principe cité plus haut nous paraît être le suivant: Dès que l'on a par l'un ou l'autre moyen découvert l'objet du désir naturel d'un être, on peut en conclure que cet être dispose d'une capacité naturelle d'atteindre cet objet dans l'exercice de ses facultés spécifiques. Mais cette capacité „naturelle" diffère d'après la nature même de l'espèce en question. Elle diffère en plus d'après la nature de la fin ultime, que Dieu

a choisie pour cette espèce déterminée, du moins pour autant qu'il s'agit d'une espèce qui est susceptible de par sa nature même d'une double fin ultime. Dans son application au désir naturel de voir Dieu le principe en question peut donc nous conduire seulement à cette conclusion: Par rapport à la vision béatifique l'esprit créé dispose de par sa nature même d'une capacité naturelle et cette capacité se réduit aux trois éléments dont nous avons parlé plus haut.

Faisant encore un pas de plus nous disons que cette interprétation est non seulement parfaitement plausible mais même la plus vraisemblable, eu égard aux considérations suivantes:

1° La capacité naturelle, que saint Thomas réussit ainsi à déduire, lui fournit un argument adéquat pour réfuter les adversaires concrets contre lesquels il fait appel à ce principe: les théologiens chrétiens, les philosophes païens et arabes, Aristote lui-même, qui tous en fin de compte déclaraient la vision de l'essence divine impossible à cause de la distance infranchissable qui sépare Dieu de ses créatures ou de l'imperfection de la nature intellectuelle créée, au moins telle qu'elle se trouve réalisée dans l'espèce humaine.

2° Notre interprétation répond le mieux à la formulation négative *(possibile est Dei substantiam videri)* de la conclusion à laquelle tout son raisonnement aboutit là où il développe cet argument avec le plus d'ampleur (Cg 3). Cette formulation négative semble d'ailleurs avoir régulièrement sa préférence.

3° C'est cette même interprétation que saint Thomas donne explicitement d'un autre principe, tout à fait analogue au premier et dont il fait usage également là où il traite du problème de la vision béatifique: „La nature ne peut rester en défaut quand il s'agit de quelque chose qui est nécessaire à un être".

4° Les quelques passages où saint Thomas semble à première vue déduire de son principe la réalisation effective de la vision béatifique trouvent une justification dans leur contexte et n'infirment en rien notre interprétation.

5° Notre interprétation n'est pas contredite non plus par les passages où saint Thomas déduit de son principe que la fin ultime d'une espèce doit nécessairement être atteinte au moins par la majorité des êtres de cette espèce. Bien au contraire, puisque il tient explicitement que seule une minorité du genre humain atteindra la vision béatifique, il indique lui-même que la capacité naturelle que l'on peut déduire du principe diffère d'après qu'il s'agit d'une fin dernière naturelle ou surnaturelle.

Après ce qui précède il n'est plus difficile de montrer qu'un état de nature pure, c.à.d. un état dans lequel l'homme n'aurait pas été appelé à une fin surnaturelle, est parfaitement compatible avec le système de saint Thomas en général, avec sa conception du désir naturel de voir Dieu en particulier. L'état de nature pure n'est nullement contradictoire en soi et est donc par le fait même parfaitement conciliable avec la toute-puissance divine. Il n'entrerait pas non plus en opposition avec la puissance „ordonnée" de Dieu, c.à.d. avec la toute-puissance de Dieu prise conjointement avec sa bonté et sa sagesse. Même dans un état de nature pure le désir naturel de voir Dieu

aurait gardé tout son sens pour l'esprit créé. Ce désir découle nécessairement de la nature intellectuelle et il aurait trouvé une réalisation, parfaitement appropriée et suffisante, dans une connaissance intellectuelle de Dieu, qui aurait placé l'esprit créé bien au dessus de toutes les autres créatures. Mais il reste vrai que la fin ultime, à laquelle Dieu a de fait destiné sa créature spirituelle, est seule capable de combler ce désir jusqu'à en épuiser complètement toutes les possibilités.

Il nous semble donc que nous avons réussi de montrer que ni l'idée que saint Thomas se fait du désir naturel, ni sa conception de la puissance absolue et ordonnée de Dieu ne s'opposent à l'hypothèse d'un état de nature pure. Nous nous proposons d'établir dans un article suivant dans quelle mesure saint Thomas s'est déjà pronnoncé, au moins en principe, pour une possibilité réelle de cet état.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Bijbels Woordenboek, Aflevering 5, „Samaritanen-Zijde", tweede druk, Roermond Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 18 x 25.5, XIV blz. en kol. 1505 tot 1982 met kaart, ing. 180 B.frs. per aflevering, geheel geb. 900.— B.frs.

Met deze aflevering is de tweede uitgave van het B.W. afgewerkt. De recensies die in verscheidene tijdschriften verschenen, zijn het erover eens, dit werk om zijn degelijkheid en zorg voor exactheid te beschouwen als eersterangswerk. Zoals we in de recensies van de vorige afleveringen telkens benadrukt hebben zijn het vooral de artikelen van theologische aard die B.W. belangrijk maken. Realia worden doorgaans terecht zeer kort behandeld. Artikelen over historische en archaeologische onderwerpen zijn bondiger dan in de eerste uitgave; toch zijn o.i. sommige van deze artikelen nog te uitvoerig omdat zij om wille van de aard van het werk, ofwel te technisch zijn, ofwel beter kunnen ontwikkeld worden in een kommentaar; b.v. Jerusalem (10 kol.); Opgravingen in Palestina (6 kol.); Uittocht uit Egypte (15 kol.); Woestijntocht (7 kol.); Toren van Babel (5 kol.). De rubriek van de literatuuropgave voor ieder artikel is niet zo gemakkelijk te beoordelen. Ongetwijfeld zullen vakgeleerden in B.W. een handig hulpmiddel vinden; toch is het niet eerst en vooral voor hen dat het werk bestemd is. Voor hen zullen de literatuuropgaven, hoewel meer uitgewerkt dan in de vorige uitgave toch niet zo heel veel dienst bewijzen. Andere lezers zouden wellicht beter georiënteerd worden met verwijzingen naar meer moderne werken, en met hier en daar een korte beoordeling van de aangehaalde literatuur. Het doet b.v. wat vreemd aan dat het uitstekende artikel over de Verrijzenis van Jesus Christus niet eens verwijst naar *Le Problème de Jésus, Divinité et Résurrection* (1953) van J. GUITTON, of naar *The Problem of Jesus* (1955) van dezelfde auteur. Sommige, zelfs belangrijke artikelen, verwijzen naar heel weinig buiten Kittel's Theol. Wört. z. NT.; b.v. „Erfzonde" (waar althans een referentie naar het artikel „Zonde", zoals dat gedaan wordt voor „Schuldoffer" goede dienst zou bewijzen); „Eschatologie" (waar heel wat katholieke studies van de laatste jaren hadden kunnen opgenomen worden). Het artikel van de Handschriften der Woestijn van Judea is als Aanhangsel I (kol. 1957-1980) opgenomen om de auteur de gelegenheid te geven, de allerlaatste gegevens te verwerken. Lezers van B.W. zullen ook de Synchronistische Tabel appreciëren.

J. Volckaert

R. KÖBERT S.J., *Vocabularium Syriacum*, Roma, Pont. Inst. Bibl., 1956, 13 x 18, VIII + 216 blz., L. 2400 of $ 4.—.

P. Köbert heeft aan zijn leerlingen van het Romeinse Bijbelinstituut, maar ook aan alle studenten van de Syrische taal een grote dienst bewezen door te hunnen behoeve dit kleine woordenboek uit te geven. Zoals hij zegt in zijn voorwoord, zijn de grote wetenschappelijke woordenboeken van deze taal, voor zover ze nog te krijgen zijn, veel te duur voor een student, die zoals het gewoonlijk gaat, enkele semesters lang Syrisch studeert; bovendien is in die oudere werken reeds het een en ander verouderd, zodat de beginneling daardoor op een dwaalspoor zou kunnen geraken. Schr. wil dus niet een woordenboek brengen dat deze standaardwerken zou kunnen vervangen, maar alleen een praktisch boekje voor beginnelingen. Hij heeft dan ook alleen die woorden opgenomen, die voorkomen in de Pesjitta en in de meest gebruikte bloemlezingen. De nomina zijn gerangschikt onder de werkwoordstammen waar ze bij horen; zo hoopt Schr. de student meer gevoel bij te brengen voor de woordvorming. Verwante woorden in andere semitische talen, vooral Aramees, Hebreeuws en Arabisch, worden vaak aangeduid. De druk is zeer duidelijk en prettig te lezen.

P. Ahsmann

G. Ernest WRIGHT, *Biblical archaeology*, Philadelpia, The Westminster Press, London, Gerald Duckworth & Co., 1957, 22 x 28, 288 blz., 84/.

In de geest van zijn beroemde leermeester W. F. Albright, biedt de auteur van dit prachtig uitgegeven handboek een uiterst gedocumenteerd inzicht in de bevindingen der bijbelse

archaeologie. Uitgaande van het geschiedkundig verloop (van de praehistorie tot aan de tijd van Christus) wijst Prof. Wright op nagenoeg alle nu bekende verworvenheden der oudheidkunde, in zoverre ze een licht werpen op de geschiedenis van Israël. Enkele malen onderbreekt S. het historisch raam, om stil te blijven staan bij bepaalde problemen, als bv. de verhouding, op religieus gebied, tussen Israël en Kanaän (cap. VII), of het „gewone dagelijkse leven in Israël" (cap. XI), of „Palestina in de tijd van Christus" (cap. XIII). Het ganse betoog van Prof. Wright is gedragen door de idee van één zijner voorgaande monografieën, nl. *God handelt* in de geschiedenis, d.w.z. de Openbaring speelt zich af binnen het raam der historie. Bijgevolg is al datgene wat ons de historie van Israël beter doet kennen, te gebruiken met het oog op de kennis van Gods openbaring zoals ze feitelijk tot ons kwam. S. weet natuurlijk dat veel geloofsvisies niet te testen zijn langs archaeologische weg (18); de archaeologie heeft slechts tot doel de achtergrond te verduidelijken waarop Gods openbaringshandelen moet gezien worden.

Van katholiek standpunt uit kan men volledig akkoord gaan met de meeste van Wright's uitlatingen. Zijn positie neemt de (zo moeilijk te bewandelen) gulden middenweg in tussen liberaal scepticisme of relativisme en naïef litteralisme. Enkele punten, die ons bijzonder aanspreken, mogen hier speciaal vermeld worden. Terecht scherpt S. het verschil in (naast de onmiskenbare gelijkenis) tussen Israël en Kanaän (27; 44; 88; 97); terecht verzet hij zich tegen het qualificativum „primitief" voor het oude Israël (38) of tegen de Kenieten-hypothese omtrent de oorsprong van de Godsnaam Jahweh (65); terecht neemt hij aan dat Josias een zeker politiek zeggingschap moet gehad hebben in Noord-Israël (173).

Op enkele punten, tekorten of desiderata, moet eveneens gewezen worden. Misschien ware het goed geweest iets te zeggen over de betekenis der Sargonlegende (34). In de kwestie van het temmen der kamelen neemt S. een eenzijdige houding aan; de vraag is naar haar *pro* en *contra* vrij heftig bediscussieerd in de laatste jaren (40). De verklaring over Laban, die geen „mannelijke erfgenaam had", loopt mank; Jakob was slechts 7 jaar bij zijn oom Laban (Gn 29, 21), en toch had deze (blijkens Gn 30, 35) reeds (volwassen) zonen op dat ogenblik (49). Legt de hittietische wet alles uit in Gn 23? Blijft Efron's handelwijze in elk geval niet een „sluwe manoeuvre"? (51). Verklaart men *abrek* van Gn 41, 43 niet beter door *ib-r-k*, „let op!"? (54). Dat het „manna" enkel als „suiker" welkom geweest zou zijn (65), of dat Moses' slaan op de rots een louter natuurlijke gebeurtenis zou geweest zijn (65), schijnt moeilijk overeen te brengen met de tekst van Nm 11 en 20. De getallen van Nm 1, 26 zouden misschien verklaard worden door gematrie (65). De Hyksos werden verdreven rond 1580 (58), eerder dan rond 1550 (77). Dat Cusan-Rishathaim uit Aram zou zijn (aan de opper-Eufraat) en niet eerder uit Edom (conjectuur van Graetz en Klostermann), lijkt weinig waarschijnlijk (93). Men kan toch bezwaarlijk Ez 41 als historisch beschouwen (bv. het „vierkant" in 41, 4) (136). Is het goed *debir* te vertalen als *dâbâr* („oracle"); verklaart *debir*, nl. diepstgelegen deel, niet eerder *dâbâr*, „woord" (het „diepste" van een zaak)? (138). Waarom moet de Isaias-rol „lang voor 200" de huidige vorm gehad hebben (216)? De traditie van martelaren in het Coliseum gaat terug op de XVIde eeuw (267).

Met zijn 8 kaarten, zijn 220 illustraties, zijn vijf indices, biedt dit prachtwerk een uitstekend instrument voor de studie der verhoudingen tussen de archaeologie en de geschiedkundige evolutie van Israël.

J. De Fraine

Theodor H. Gaster, *The scriptures of the Dead See, in English Translation with Introduction and Notes,* London, Secker à Warburg, 1957, 13.5 x 21, 359 blz., 10 s 6 d.

De opzet van dit boek is aan de „leek" een inzicht te geven in de religieuze mentaliteit van de *Qumran*-secte. Daarom beperkt de auteur zich tot „een volledige en betrouwbare" vertaling van de niet-bijbelse teksten: alle wetenschappelijk apparaat (bv. elke discussie over tijd of doel van die geschriften) wordt zoveel mogelijk geweerd. In de inleiding wordt gewezen op de bestaande problemen van oorsprong en bedoeling: met klem wordt de opinie afgewezen als zou de *Qumran*-beweging een onmiddellijke, ja constitutieve voorbereiding geweest zijn van het Christendom (de gelijkenissen zijn reëel, doch niet essentieel). Na de inleiding geeft Prof. Gaster onder vier grote secties de voornaamste teksten: in de eerste afdeling wordt het „manuale disciplinae" ondergebracht (gevolgd door het reeds in 1910 gepubliceerde „Damascus-document" en door een „formulier voor zegeningen"); onder de tweede afdeling komen dan de bekende „psalmen" of dankhymnen (voorafgegaan door een tekst die eigenlijk hoort bij het „manuale disciplinae", en die Gaster noemt: „hymne van de debutanten"); op de derde plaats volgen enkele teksten, die de exegetische opvattingen der *Qumran*-secte illustreren, vooral de bekende „kommentaar op het boek Habakuk" (naast fragmenten van een Micheas- en Nahum-kommentaar); de laatste sectie bevat eschatologische teksten (vooral de „Oorlog tussen de Zonen van het Licht en de Zonen van de

Duisternis", en het zogenaamde „messianisch feestmaal"). In een appendix wordt gewezen op drie pas gepubliceerde fragmenten (o.m. op het Aramees „apokryphon" waarin Gn geparafrazeerd wordt). Ofschoon deze uitgaaf op het groot publiek berekend is, wordt toch zorgvuldig aangegeven waar de teksten gepubliceerd werden; een uitstekende „analytische index" laat toe onmiddellijk (vanuit vijf grote onderafdelingen) te weten te komen waar een bepaald godsdienstig motief voorkomt; een register met (verwante) Bijbelplaatsen is eveneens welkom.

Niettegenstaande de grote verdiensten van deze uitgave, moet toch gewezen worden op het (enigszins te betreuren) feit, dat de vertaling zo vrij is. De auteur zelf geeft toe dat hij gestreefd heeft naar „idiomatic english" (6) of naar „biblical english" (voor de psalmen). Veel specifiek semitische wendingen zijn aldus verloren gegaan; en in enkele gevallen heeft de interpretatie beslist de overhand op de getrouwe weergave van het origineel. Enkele malen doet de auteur de eigenlijke inhoud der teksten enigszins geweld aan. Zijn beschouwingen over de natuurlijk-mystieke tendenz (alsof de aanhangers der secte streefden naar „eenwording met de natuurkrachten": p. 15-16) lijken ons in tegenspraak met het sterk personalistische Godsgeloof van Israël, dat zeker niet verloren ging bij deze „typische nonconformisten" (37). De door S. ontdekte woordspeling tussen *zimmèr*, „snoeien" (of „plukken" van druiven"), en *zimmèr*, „psalmzingen" als uitleg van de uitdrukking „fructus labiorum" lijkt wel wat ver gezocht (200). In Hod. III een „periodisch hernieuwde wereldordening" ontdekken (als in India), lijkt ons de tekst verdraaien; in feite gaat het om de messiasverwachting (getuige Is 9, 5) (204, n. 5; 140). Duidt het „Libanon" van Hab 2, 17 in de kommentaar op „de witte klederen", die de secte-leden droegen (222; 253)? Werden de *nefilim* ooit als „gevallen *engelen*" beschouwd; zijn deze, volgens Gn 6, 1-4, niet eerder hun ouders? (340).

J. De Fraine

J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Préface de R. de Vaux O.P., Paris, Editions du Cerf, 1957, 14 x 22.5, 120 blz., 35 photo's.

Men mag J. T. Milik dankbaar zijn voor deze bondige en overzichtelijke uiteenzetting van de huidige stand der vorsing in verband met de beroemde „Dode-Zee-rollen" (DSS = *Dead Sea Scrolls)*. De auteur behoort immers tot de kleine schaar geleerden, die op eerstehands-informatie kunnen bogen, zowel wat de omvang der gevonden teksten als wat hun interpretatie betreft. Het boekje bevat vijf hoofdstukken: eerst wordt de geschiedenis der ontdekking geschetst; daarna wordt gehandeld over de Esseniërs, zowel van historisch standpunt uit als wat hun organisatie aangaat; ten slotte wordt gewezen op het belang der vondsten (op linguistisch, palaeografisch, juridisch, letterkundig gebied). De reeds imposante rij geschriften, die bij de Dode Zee (te Qumrân, te Murabba'at of in Khirbet Mird) gevonden werden tussen de jaren 1947 en 1957, bestrijkt een periode van 18 eeuwen (het oudste papyrus-fragment afkomstig uit Murabba'at dateert uit de VIIIste eeuw v. Chr., en de jongste teksten uit Khirbet Mird zijn van de Xde eeuw na Chr.). en er zijn acht talen vertegenwoordigd (bijbels Hebreeuws, Misjna-Hebreeuws, Palestijns Aramees, Nabataeisch, Grieks, Latijn, Christo-Palestijns Aramees en Arabisch). Van de 600 werken, waarvan minstens een fragment gevonden werd, zijn er slechts voor een vierde Bijbelboeken (alle boeken behalve Esther).

Ofschoon S. meer dan eens toegeeft dat zijn uiteenzettingen „provisorisch" zijn (45) of dat hij slechts „aarzelend" (61) zijn opinies ten beste geeft, of dat „hij bewust is van het hypothetisch karakter van verschillende elementen van zijn reconstructie" (112), valt anderzijds toch op dat heel wat affirmaties op een vrij wankele, wijl spitsvondige, basis rusten. Men ziet niet goed in waarom de plaats Qumrân dient vereenzelvigd te worden met de stad *'Ir-hammèlah* van Jos 15, 62 (45); op welke historische grondslag berust de inval der Parthen in Qumrân, in 40 v. Chr. (109)? Beschikt men over genoeg fragmenten om te besluiten dat de „parabelen" in Hen interpolaties van de 2de eeuw na Chr. zijn (31)? Is de „hoge religieuse opvatting" een bewijs dat 1QH (evenals 1QS) van de hand van de „Rechtmatige Meester" zijn (35-36)? Sommige verdere uitlatingen van S. zijn voorzichtiger: „On suppose" (51), „sans doute quelques écrits" (58); is het daarenboven zo zeker dat er slechts één enkele „Rechtmatige Leraar" (zo goed vertaald op p. 84 en 104) bestaan heeft? Is het feit dat men in 4Q fragmenten gevonden heeft van de LXX een bewijs dat er betrekkingen bestaan hebben met de Alexandrijnse „Therapeuten" (61)? Wie kan bewijzen dat de 120 man van Act 1, 15 in tien „cellen" elk rond een Apostel, ingedeeld waren (65)? Wat heeft de „leugen" van Ananias (Act 5, 1-11) te maken met de „zware overtredingen" van Ez 18, 4.13 (66)? Dat Mt 20, 16 tegen de Esseniërs zou gericht zijn wordt tegengesproken door de contekst; het bijwoord *houtôs* verwijst manifest naar het voorgaande (67). Is het aanvaardbaar, laat staan bewijsbaar, dat de reden van de exodus der Esseniërs zou geweest zijn Jonathan's bedoeling om de traditionele chronologie af te schaffen (74)? Kan

men werkelijk zeggen dat de *Didachè* een „vertaling" is (voor sommige passages) van 1QS (78)? Wordt door Maria's verwantschap met Elisabeth Jesus' afstamming als „aäronische Messias" veilig gesteld (85)? Kan het „Asdodisch" van Neh 13, 24 „Phenicisch" zijn (89)? Is het feit dat de aanduidingen voor de schat „op een onhandige wijze geschreven werden" een bewijs dat de auteur ervan een „gelovig Zeloot" was (110)?

In weerwil van deze duistere punten, biedt het boekje van E.H. Milik een uiterst welkome gids; drie prachtige kaarten en 35 uitstekende foto's verhogen in ruime mate de bruikbaarheid.

J. De Fraine

Nahman Avigad and Yigael Yadin, *A Genesis Apocryphon, A scroll from the wilderness of Judaea,* Jerusalem, The Magnes Press of the Hebrew University and Heikhal Ha-Sefer, 1957, 25 x 34, 48 blz.

Van de documenten die in 1947 in de eerste grot te Qumram werden ontdekt, hoefde nog slechts deze Aramese commentaar te worden gepubliceerd. Het werk — een apocrief stuk, opgevat als midrasj op enkele verhalen uit de Genesis — is slechts onvolledig en in erg gehavende staat tot ons gekomen; en van het overgeblevene werden alleen de best bewaarde delen (col. 2, 19 tot 22) uitgegeven. Er is aan de uitgave veel zorg besteed. In de inleiding wordt de geschiedenis verhaald van het handschrift, sinds zijn ontdekking in 1947; verder komt een uiteenzetting van de methode die bij de publicatie voorzat. Hierop volgt dan de beschrijving van het manuscript, een bespreking van de inhoud, iets over aard en datum van het document, tenslotte de tekst zelf (fotocopie en transcriptie) met een vertaling in het Hebreeuws en het Engels. De col. 19 tot 22 zijn een commentaar op Gen. 12, 10 tot 15,4 en verhalen min of meer uitvoerig de lotgevallen van Abraham vanaf zijn intrede in Egypte tot aan Gods belofte aangaande zijn nakomelingschap. De tekst vermeldt een aantal tradities die ons uit geen andere bronnen bekend zijn. Kostbaar voor de geschiedkundige aardrijkskunde van Palestina zijn ook de overvloedig vermelde plaatsnamen.

J. Tison

G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology, (Studies in Biblical Theology,* 22), London, SCM Press, 1957, 14 x 21.5, 80 blz., 7/.

In de hevige discussies der laatste jaren over de bijbelse hermeneutiek en meer bijzonder over de typologie, leveren de twee essais, die hier samen verschijnen, een waardevolle bijdrage. Ze vullen elkaar zeer goed aan. De studie van G. W. H. Lampe, *The Reasonableness of Typology,* meer theoretisch van aard, zoekt naar de princiepen van een gezonde typologie. De houding tegenover de bijbel, constateert hij, is sinds honderd jaar grondig gewijzigd, door het zegevieren van de critische en historische methode. In een eerste reactie vond men dan ook dat het O.T. niet veel meer betekent voor de christenen, en dat typologie niets anders is dan vrome fantasie. Doch ook dit is veranderd: nu ziet men in, dat typologische exegese nodig is om het N.T. zelf goed te begrijpen (b.v, Hand. 7); hij had er aan kunnen toevoegen, dat dit dan behoort tot zijn letterlijke uitleg. Objectieve criteria zijn echter moeilijk te vinden, zegt L. Met recht steunt hij vooral de nieuwe manier om de bijbel als een eenheid te zien: historisch, om reden van de gemeenschappelijke achtergrond van al de schrijvers, en religieus door de ontwikkeling der grote thema's. Zeer nadrukkelijk wordt het verschil onderstreept tussen bijbelse typologie en Grieks allegorisme.

K. J. Woollcombe onderzoekt in de teksten zelf *the Biblical Origins and Patristic Developments of Typology*. Ook hier wordt een verschil gemaakt tussen typologie en allegorisme: typologische exegese gebeurt essentieel binnen het historisch kader der openbaring, terwijl allegorisme zich daar gemakkelijk van losmaakt, en alleen verborgen betekenissen zoekt. Vooral heeft W. zeer goed laten uitkomen (46-47) hoe dikwijls er in het Nieuwe Testament impliciete reminiscenties en allusies zijn op het Oude. Hier ligt de echte oorsprong van de historische typologie. — Beide auteurs hebben sterk onderstreept, dat de typologie, om niet te vervallen in een fantastische exegese, op het historische moet steunen. Doch dit blijft te vaag: het rode lint van Rahab, dat best historisch kan zijn, is toch geen voorafbeelding van het bloed van Christus. In het voorbijgaan heeft L. (35) een beter criterium aangegeven: het historische verband tussen typus en antitypus. Maar dit had uitgewerkt moeten worden. Moet men niet zeggen, dat een realiteit van het O.T. dan alleen een echte voorafbeelding is, wanneer ze met de realiteit van het N.T. tegelijk een uitwendige gelijkenis vertoont en met haar in religieuze continuïteit staat?

I. de la Potterie

C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Grace and Related Doctrines,* London, The Epworth Press, 1956, 14.5 x 22.5, 247 blz., geb. 22/.

C. Ryder Smith, oud professor in theologie aan de Universiteit van London, heeft een hele reeks boeken uitgegeven over *The Biblie Doctrine* aangaande verschillende onderwerpen, als Gemeenschap, Rijkdom en Arbeid, en Vrouwelijkheid. Deze uitgave verwijst trouwens naar drie andere delen, die similaire onderwerpen behandelen: *The Bible Doctrine of Salvation, The Bible Doctrine of Man,* en *The Bible Doctrine of Sin.* Zijn methode is eenvoudig. Hij neemt alle typische woorden, die enigszins betrekking hebben op het behandelde onderwerp. Hij onderzoekt hun betekenis, eerst in het Hebreeuws, dan in de Septuagint, en ten slotte in het Nieuwe Testament. Al geeft hij telkens aan hoe dikwijls een woord voorkomt, toch zal hij meer aandacht besteden aan de meest kenmerkende passages dan aan een volledige opsomming van alle citaten. Hij zal zelfs enkele keren een centrale tekst voorleggen, waar het woord niet voorkomt, maar wel een uitvoerige omschrijving van het idee. Hij is evenmin bezorgd om wetenschappelijke eruditie, maar geeft eenvoudig zijn opvatting. Zeer zelden zal men een referentie vinden naar een auteur, die hij volgt, en nog minder naar een adversarius. Daarmede worden meteen de voordelen en de nadelen van een dergelijke studie aangegeven.

Het plan van dit werk houdt steeds rekening met de behandelde capita in de drie vorige delen. De drie eerste hoofdstukken geven een analyse van elf „key-words": medelijden, rechtvaardiging, vergevingsgezindheid, verzoening, verlossing, nieuwe schepping, troost, heiligheid, zegen, vrede en liefde. Het vierde hoofdstuk behandelt de „beproeving" door God en de Satan. Het vijfde geeft ons een overzicht over de nieuwtestamentische opvattingen nopens het samengaan van zonde en genade, vóór de bekering, in de bekering en na de rechtvaardiging. Ten slotte nog de leer van praedestinatie, en het zeer belangrijke hoofdstuk over de „koinônia" met God, Christus en de H. Geest in de Kerk.

De auteur verdedigt geen extreme protestantse stellingen. Hij houdt werkelijk en onbevangen rekening met het geheel van de leer van de Schrift. Zo gaat hij geenszins accoord met de hardere protestantse stelling over het „simul justus et peccator", en zal hij er op wijzen dat Gods Voorbeschikking onze vrijheid veronderstelt. In de leer over de „agapè" zal hij ook afwijken van de beroemde stellingen van A. Nygren, zonder hem overigens te vernoemen. Uitgebreide *Indices* van de Hebreeuwse, Griekse en Engelse woorden, en van al de geciteerde Schriftteksten zijn uiterst handig bij de studie. Eerlijk en verzorgd werk, maar zonder de grote inspiratie van een groot exegeet. Men ziet soms wegens de bomen het bos niet meer. Blijft toch zijn nut bewaren, daar men niet veel dergelijke studies heeft, buiten de meer wetenschappelijk geschreven Encyclopedieën.

P. Fransen

John L. McKenzie S.J., *The Two-Edged Sword. an Interpretation of the Old Testament,* Milwaukee (USA), The Bruce Publishing Cy., 1956, 14.5 x 22.5, XVIII + 317 blz., $ 4.50.

De bedoeling van dit boek is: „(to) present the religious and spiritual values of the Old Testament in terms intelligible to the general reader" (bl. V). De auteur, katholiek priester en exegese-professor, hoopt niet alleen zijn geloofsgenoten te interesseren: en inderdaad lijkt het ons waarschijnlijk, dat hij ook door veel van zijn andersdenkende landgenoten gelezen zal worden. Het eerste hoofdstuk bespreekt kwesties van inspiratie en van de zin van de Schrift; de Schr. staat blijkbaar vrij gereserveerd t.o.v. de „Sensus plenior" waarover men tegenwoordig zoveel hoort. Na een hoofdstuk over goddelijke openbaring volgt een korte uiteenzetting van de religie van Canaän en een verklaring van de Hebreeuwse opvatting van geschiedschrijving. Na deze meer inleidende hoofdstukken gaat de Schr. met reuzenpassen door de Bijbel heen. Gen 1 krijgt een eigen hoofdstuk, zo ook Gen 2-3 (waarbij Schr. de theorie van J. Coppens volgt); de volgende 10 hoofdstukken schilderen in grote trekken de nationale en religieuze ontwikkeling van Israël, terwijl het laatste hoofdstuk de brug slaat naar het NT. Een index besluit het boek. We mogen hopen, dat dit werk veel lezers vindt. Het is een zeer degelijk werk, getuigend van grote vakbekwaamheid, en het is werkelijk zeer geschikt om de Bijbel nader te brengen tot de moderne mens, katholiek, protestant of ongelovig. Een sterke nadruk wordt gelegd op oud-Oosterse culturele, sociale en religieuze achtergronden, zoals we in het land van Prof. Albright mochten verwachten; maar dit alles blijft toch uiteindelijk ondergeschikt aan het doel, de Bijbel als Gods Woord te doen spreken. Misschien was het tot dat doel dienstig geweest, de tekst van de Bijbel zelf wat vaker te doen horen. Alle wetenschappelijke apparaat is natuurlijk weggelaten — voetnoten zijn er zelfs in het geheel niet — en de typografische uitvoering is magnifiek.

P. Ahsmann

Claus Schedl, *Geschichte des Alten Testaments,* I. Band, *Urgeschichte und Alter Orient,* mit Karten und Textzeichnungen, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1956, 14 x 21, 374 blz.

Deze inleiding op de eerste elf hoofdstukken van het boek Genesis bevat enerzijds een

beknopte exegese van de Bijbelteksten (oorsprong van de wereld; oorsprong van de mens; oerzonde en oerevangelie; de scheiding tussen Kaïnieten en Sethieten; de zondvloed; de nakomelingen van Noë; de chronologie van de bijbelse oergeschiedenis), en anderzijds een uiteenzetting over het historisch raam van het Oude Nabije Oosten (Egypte; Voorazië; Kanaan). Dank zij de overvloedige literatuuropgaven, de bijgevoegde kaarten, tabellen en registers (personen en zaken) biedt dit werk een uitstekend overzicht over de huidige stand der historische wetenschap in verband met Gn 1-11. Het eerste deel over de bijbelse teksten lijkt ons het zwakste, omdat de auteur blijkbaar geen eenheidsprincipe in zijn exegese gevonden heeft. Dit komt klaar tot uiting in een noot van p. 134 waar het idee van een „mythologische tekst, die *heilsgeschichtlich* gereïnterpreteerd wordt" met een uitroepingsteken en met een vraagteken voorzien wordt; het wil ons voorkomen dat precies de methode van Gn 1-11 (zeker in Gn 4-11) daarin bestaat dat men oude volksoverleveringen (desnoods „mythologische") als inkleding gebruikt voor een theologische religieuze „boodschap".

Met enkele detail-verklaringen kan de recensent het niet eens zijn. Het heeft geen zin de „paradijsgeschiedenis" uit te breiden tot Gn 4,26 (8); in cap. 4 begint blijkbaar een ander genre dan het voorgaande van Gn 1-3. Het is lastig de *ruah 'elôhîm* van Gn 1, 2 als een „gestaltende Macht" op te vatten, vermits al de overige elementen van dat vers op de chaos en op het dynamisch „niets" wijzen (16). Men vraagt zich af of er geen „concordisme" schuil gaat onder de vrij uitgebreide beschouwingen over het hedendaagse wetenschappelijk natuurbeeld (31-36). Onaanvaardbaar lijkt ons de uiteenzetting over de „ligging van het Paradijs", alsof met dit laatste „een werkelijk oord op deze aarde" bedoeld zou zijn, „dat zich juister liet beschrijven als we niet door lange tijdruimten ervan gescheiden waren" (75); een dergelijke „historisch-geographische realiteit" (76) van de „tuin in Eden" lijkt ons niet in de bedoeling van de hagiograaf te liggen. De evolutieleer wordt met vrij veel wantrouwen bekeken; er is zelfs geen melding gemaakt van het probleem der monogenie (87); doch anderzijds staat het vast dat „Eva uit de man genomen werd" (en wel in letterlijke zin; 87). In de behandeling van de oerzonde wordt niets gezegd over de „woordspelingen" der slang (90), en deze laatste wordt gezien als „een echt dier, het eerste door de duivel bezeten wezen" (94, n.7). Dat het „zaad" der slang op de boze mensen zou slaan, is niet waarschijnlijk (97); evenmin als dat de woorden van Jahwe in Gn 3,22 „medelijden" of zelfs „weemoed" zouden bevatten (101). De vertaling van Gn 4,13: „Mijn *schuld* is te groot" is in tegenspraak met de contekst, die een mildering van de *straf* voorziet (119). De twijfelachtige vertaling van Mechoejaël als „uitdelger van God" (wortel *mâhâh*) geeft (naar ons oordeel) een valse sleutel voor de tegenstelling der Godloochenende Kaïnieten en de vrome Sethieten (123); in feite wijst de naam Mechoejaël op de piël van *hâjâh*, „die doet leven". Bij de behandeling van de Sethietenlijst uit Gn 5 (de bron P wordt zelfs niet vernoemd!), wordt het kernprobleem, de gelijkenis nl. van deze lijst met de Kaïnietenlijst van Gn 4 over het hoofd gezien. De tekst van Gn 6,1-4 legt zeker de nadruk niet op „mateloze polygamie" en „onderscheidloze veelwijverij" (131; 134); het lijkt een onbegonnen werk elke mythologie uit de pericope te verwijderen en te beweren dat alles zich afspeelt „binnen de louter menselijke sfeer" (ook in het ten gronde liggende volksverhaal over het ontstaan van de reuzen) (132; 135). De zondvloed verklaren zonder van de documenten J en P te gewagen, lijkt wel lastig (136). Wijst het „afdalen" van Jahwe in Gn 11,5 op „ironie"? (176). Voor de lange levensduur der Aartsvaders wordt geen ernstige oplossing gegeven; het argument der „grössere Lebenskraft" is toch té potsierlijk (190). Is het opstellen van standbeelden in de mesopotamische tempels een direct bewijs van „vergoddelijking" (260)? Beduidt *dawidum* een *koning* (269)? Kan men van de semietische natuurgoden (Sin, Babbar = maan, zon) zeggen dat de godheid „als persoonlijk wordt opgevat" (350)?

J. De Fraine

J. Bright, *The Kingdom of God in Bible and Church, (Lutterworth Library,* XLVI); London, Lutterworth Press, 1955, 14 x 21, 292 blz., 30/.

Dit boek is ontstaan uit een bezorgdheid over het feit, dat er, zo niet een „total neglect", dan toch een „dangerous partial use" van de Schrift bij velen aanwezig is. Daarom richt Schr. zich voornamelijk tot de grote kring van Bijbellezers, om aan de hand van één centraal begrip de inhoud van de Schrift duidelijker te maken. Hiervoor koos hij het Rijk-Godsbegrip. Deze gedachte loopt door heel de Bijbel, zoals uit het betoog blijkt. Van het O. Testament worden vooral de Pentateuch (Deuteronomium), de boeken van Samuel en de Koningen alsmede de Propheten behandeld. Het grote conflict is de neiging, het Rijk Gods te nauw te verbinden met een aardse dynastie, conflict, waarin vooral de Profeten opkomen voor de bovenaardse aard van het Rijk. Dit deel over het O. Testament beslaat verreweg het grootste deel van het boek (blz. 17-190), terwijl het N. Testament in nog

geen 50 blz. wordt afgehandeld. De tegenwoordigheid van het Rijk Gods bevat een spanning tussen het reeds aanwezig zijn en het tegelijk nog toekomstig karakter van het Rijk. Schr. benadrukt dit feit met klem (bv. p. 241 ss.). In een laatste hoofdstuk geeft de auteur verschillende suggesties voor het kerkelijk leven.

Een enkele opmerking over de N.T.-ische leer aangaande het Rijk Gods. Een der centrale begrippen in dit opzicht lijkt ons het apostel-begrip, zoals Cullmann in zijn boek over Petrus terecht deed uitkomen. Schr. spreekt hier bijna niet over. In de index achterin ontbreekt het woord. Eveneens zijn de begrippen sacrament en ambt van groot belang in deze. Ook deze trefwoorden ontbreken. Had Schr. niet beter gedaan, het deel over het O. Testament korter te houden om zodoende dieper te kunnen ingaan op het N. Testament? Dan hadden kwesties als de school van Schweitzer breder kunnen worden behandeld dan alleen in een noot (p. 227, n.l.). Zonder dat men kan zeggen dat het N. Testament Kerk en Rijk identificeert, moet men toch wel proberen, nader aan te geven, welke band tussen beide bestaat. Maar dit hangt weer samen met het Kerk-begrip. Dat de Kerk „an invisible thing" (259) is, is vlugger gezegd dan aangetoond en lijkt ons vanuit het N.T. niet te handhaven. Het slothoofdstuk lijkt ons te zeer gebonden aan specifiek Amerikaanse toestanden en opvattingen.

J. Mulders

Xavier Léon-Dufour, *Concordance des Evangiles Synoptiques,* Paris etc., Desclée et Cie, 1956, 10.5 x 29.5, 20 blz. + 3 vouwbladen, 65 B.frs.

De titel van dit werkje is misleidend; het gaat hier niet om wat men een „Concordantie" pleegt te noemen, maar om een soort „Synopse" van de drie eerste Evangeliën. Een synopse van een zeer bijzondere soort, maar die bij uitstek die naam verdient. De samensteller heeft Bijbelstudenten, seminaristen en allen die zich in de synoptische Evangeliën wensen te verdiepen een dienst willen bewijzen door hun de ingewikkelde relaties die tussen deze Evangeliën bestaan, zo duidelijk mogelijk voor ogen te stellen door een uiterst vernuftig visueel procédé. Men vindt hier drie uitvouwbare kaarten, een voor elk Evangelie. Gekleurde strookjes geven hierop de verschillende pericopen aan, van meestal maar enkele verzen, waarin de Evangeliën zijn verdeeld; korte teksten op die strookjes karakteriseren de betreffende pericope en natuurlijk staan hoofdstukken en versnummers in de marge aangegeven. Nu is allereerst het kleurensysteem belangrijk: rood duidt de aan Mt alleen eigen stof aan, blauw de eigen stof van Mc, geel die van Lc; wat aan 2 of meer evangelisten gemeenschappelijk is, wordt dus door de componenten van die kleuren aangeduid: paars = Mt + Mc, groen = Mc + Lc, oranje = Mt + Lc; en bruin = „triplex traditio". Zo wordt het mogelijk dat de student met één oogopslag ziet, waar b.v. Mt en Mc gemeenschappelijke stof hebben, waar de alleen aan Mt en Lc gemeenschappelijke stof te vinden is, enz. Maar ook het verschil in volgorde kan hij aflezen; dit is mogelijk geworden door een systeem van eveneens gekleurde rondjes die aan de rand zijn aangebracht. Hoe dit werkt, kan men lezen in de 20 blz. druk, die aan het werkje zijn toegevoegd (wie daarmee nog niet tevreden is, zij verwezen naar *Nouv. Rev. Théol.* 1957, bl. 298 vlgd., waar de auteur nadere inlichtingen verschaft). Het zou ondoenlijk zijn, hier volledig uiteen te zetten wat men nog allemaal op deze kaarten kan aflezen; eenzelfde pericope zal heel vaak gevarieerd van samenstelling zijn, het strookje zal dus bestaan in segmenten van verschillende kleur... vaak zijn er ook randjes aangebracht van verschillende kleuren om doubletten e.d. aan te geven... kortom, de samensteller heeft alles gedaan om dit werk-instrument zo nauw mogelijk te doen luisteren. Wie de moed bezit, zich met de enigszins ingewikkelde werkwijze ervan vertrouwd te maken, zal er veel nut van hebben.

P. Ahsmann

Werner Schmauch, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament,* Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1956, 14.5 x 21, 140 blz., geb. DM 8.—.

Recente studies, vooral van Conzelmann en Mollat, hebben het belang doen uitkomen van de geografische voorstellingen in de theologie van het N.T. S. heeft dit onderwerp gekozen voor zijn „Habilitationsschrift". Ziehier de grondgedachte van het boek: verschillende plaatsnamen in het N.T. hebben een theologische resonantie, zij zijn plaatsen der openbaring en hebben dus een betekenis voor het geloof; doch tevens worden ze a.h.w. geneutraliseerd door het feit dat Christus gekomen is, want zijn persoon is nu de echte „plaats" der openbaring. Deze interessante gedachte is zeer juist in de grond, doch ze wordt wat te systematisch doorgevoerd.

Vier reeksen plaatsnamen worden bestudeerd. Vooreerst Bethlehem, Golgotha en Nazareth: geen van deze drie, zegt S., heeft een blijvende theologische waarde gekregen als plaats der openbaring. In een tweede reeks worden onderzocht: de woestijn en de bergen. S. verwerpt de opvatting van recente auteurs, als zou de Kerk in het N.T. beschouwd wor-

den als „die Kirche in der Wüste". Moet een tekst als Apoc. 12, 6 toch niet in die zin verklaard worden? Indien de kritiek hier te ver gaat, dan is het wellicht omdat S. schijnt te veronderstellen, dat alleen het verband met de „openbaring" aan een bepaalde plaats theologische betekenis kan geven. Het is wel waar dat Bethlehem geen symbolische betekenis heeft gekregen, en toch hebben we hier meer dan alleen maar „die geographische Fixierung dieses Geschehens" (15): op die plaats ging een profetie in vervulling. Ook is het bevreemdend, dat aan de prediking van Johannes de Doper geen eschatologische betekenis wordt toegekend. De parallellen van Qumrân (hier niet vermeld) wijzen toch duidelijk in die richting. Tevens hadden we gaarne gehad, dat meer rekening werd gehouden met de typologische waarde van sommige plaatsen, b.v. de Sinaï en de Sionberg. De beste bladzijden van het boek vindt men in het derde en vierde deel, over de heilige stad, Jeruzalem en de tempel. Heel wat conclusies zijn hier zeer suggestief en betekenisvol voor de theologie, b.v. het duidelijk verschil tussen de twee namen voor Jeruzalem: *Jerosolyma*, de profane en vooral de vijandige stad, die de openbaring verworpen heeft, en *Jerousalèm*, de heilige stad waar het heil voltrokken wordt. Alleen hadden we hier graag een discussie gevonden van de belangrijke studie van H. ZELLER over Mt 27, 53 (*Z.K.T.*, 1949, 385 vlg.: „Corpora Sanctorum"). — In het werk van W. Schmauch wordt een onderwerp bestudeerd, dat totnogtoe vrijwel geheel werd verwaarloosd in de theologie van het N.T. Daarom is het belangrijk en duidt het een interessante richting aan voor verder onderzoek.

I. de la Potterie

Martin KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Neu herausg. von E. WOLF, 2. erweiterte Auflage, (*Theologische Bücherei*, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 2), München, Chr. Kaiser, 1956, 15 x 21, 126 blz., ing. DM 4.50.

Sinds enkele jaren wekt het probleem van de historische Jezus een nieuwe belangstelling. Herhaaldelijk wordt in verband hiermee verwezen naar het beroemde werkje dat M. Kähler publiceerde in 1892. Het was dan ook een gelukkig idee dit opnieuw te laten verschijnen in deze reeks bestemd voor herdrukken. K. was een voorloper: de stelling die hij verdedigde vindt men nu terug in de *Formgeschichte*. Hij wou aantonen hoezeer men zich vergist had door in de evangelies een leven van Jezus te zoeken (cf. hierover de *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, van A. Schweitzer). Het evangelie is vooral een neerslag van de prediking der eerste Kerk en dus ook van haar geloof: „de werkelijke Christus is de gepredikte Christus; de gepredikte Christus is de Christus van het geloof" (44). Die reactie zowel tegen het rationalisme van de 19e eeuw als tegen het hypercriticisme was heilzaam. Doch de positie van Kähler zelf is kenmerkend voor een bepaalde vorm van liberalisme; hij vervalt in een tegenovergesteld extreem: weigerende houding voor het objectief historisch gegeven, en piëtistisch subjectivisme. Uit het feit dat de evangelies het geloof uitdrukken van de eerste Kerk volgt nog niet dat de heilsdaden van Christus (zijn wonderen, zijn dood en verrijzenis) niet tegelijk goed gefundeerde historische feiten zijn. Het is dan ook terecht dat F. Mussner onlangs (*Bibl. Zeitschr.*, 1957, 224-252) heeft aangetoond hoe misleidend het is, een tegenstelling te willen maken tussen de historische Jezus en de Jezus van het geloof.

I. de la Potterie

L. CERFAUX, *L'évangile de saint Matthieu, Discours de mission*, (*Spiritualité biblique*), Doornik, Desclée, 1957, 14 x 19.5, 146 blz.

Meer en meer verlangen de christenen van heden de bijbelse teksten te lezen om hun religieuze waarde, als voedsel voor hun geestelijk leven. Daarom is deze reeks over „bijbelse spiritualiteit" een gelukkig initiatief. Ze wordt ingezet met een werkje van een van onze beste exegeten, die hierin een verklaring geeft van Jezus' rede aan de apostelen vóór hun eerste zending in Galilea (Mt. 9, 35—10, 42). We vinden hier de fundamentele wetten van ieder christelijk apostolaat. De levens van drie heiligen vooral, Franciscus van Assisi, Benedictus Labre en de Pastoor van Ars, worden voortdurend gebruikt om door concrete houdingen de woorden van het evangelie te illustreren. Een weldoend boekje, dat evenzeer gegroeid is uit de wetenschap van de exegeet als uit de vroomheid van de priester.

I. de la Potterie

C. SPICQ O.P., *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, (*Lectio divina*, 19), Paris, Editions du Cerf, 1957, 14 x 22.5, 89 blz.

Er werd nog niet veel geschreven over de moraal van het N.T. In de huidige pogingen om de studie van de moraaltheologie meer te doen aansluiten bij de bronnen van de Openbaring, zijn enkele recente werken bijzonder belangrijk. P. Spicq, die vroeger reeds ge-

schreven had over „La morale paulinienne" (in: *Morale chrétienne et requêtes contemporaines,* Casterman, 1954, 47-70), toont hier hoe de moraal volgens Paulus een trinitarische grondslag heeft: het initiatief van het heil komt van de Vader; het is zijn wil ons gelijkvormig te maken met de Zoon, en heel deze omvorming is het werk van de Geest; hierdoor krijgt het christelijk leven zijn echte schoonheid en tevens zijn eschatologische spanning. Dit zijn de verschillende hoofdstukken van dit boekje. Er wordt goed aangetoond hoe Paulus het morele leven van de christen niet moraliserend beschrijft, maar steeds in nauw verband ziet met ons goddelijk leven. I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

Evangelium Veritatis, Codex Jung f. VIII^{v}—XVI^{v}/f. XIX^{r}—XXII^{r}, ediderunt Michel MALININE, Henri-Charles PUECH, Gilles QUISPEL, *(Studien aus dem C. J. Jung-Institut VI,* herausgegeben im Auftrag des Curatoriums von C. A. MEIER), Zürich, Rascher Verlag, 1956, 21.5 x 31.5, XVI + 127 blz., geb. 90 Zw.frs.

Meer dan tien jaar na de ontdekking der gnostische bibliotheek van Nag Hammadi wordt de eerste van die teksten eindelijk gepubliceerd. In een vroeger boekje hadden de twee voornaamste uitgevers, Prof. H. Ch. Puech en Prof. G. Quispel, de vondst reeds beschreven en een eerste overzicht gegeven van de inhoud der codices (zie *Bijdr.,* 1955, 424-425). In de inleiding van deze prachtige uitgave vinden we nu verdere bijzonderheden. Van de dertien rollen is er een enkel in Europa geraakt, de Codex Jung, die nu te Zürich berust. Hij steekt af tegen al de andere, zowel door het gebruikte koptisch dialect (het subachmimisch, niet het sahidisch), door het hoog en smal formaat (29 x 14 cm) en door de inhoud: de vier traktaten die hij bevat zijn valentiniaans, terwijl de overige rollen behoren tot andere takken van het gnosticisme. Het hier gepubliceerde *Evangelium Veritatis* (= E.V.) is het tweede traktaat van die codex; de drie andere zijn: een *Apokryphon Jacobi,* een *Brief aan Rheginos* over de verrijzenis, en een theologische verhandeling over de drie naturen.

Twee punten staan vast: het E.V., waarover Irenaeus ons reeds inlichtte, is zonder de minste twijfel valentiniaans, en werd voor 180 geschreven. De terminologie en de leer die we hier vinden zijn inderdaad kenmerkend voor het valentinisme: „aeon", het „Al", „Pleroma", „Gebrek", „plaats", „rust", „Naam", „gnose", enz.; anderzijds ontbreken belangrijke elementen van het systeem van Valentinus zoals we het vroeger kenden, o.a. de aeonenlijsten, de Sophiamythe en het onderscheid tussen de Demiurg en de onbekende God. Daarom is het waarschijnlijk dat het E.V. een van de vroegste stadia van de leer weerspiegelt; het zou best van Valentinus zelf kunnen zijn of van een van zijn leerlingen. Zoals men weet beschouwde zelfs Prof. W. C. van Unnik deze twee punten als helemaal zeker in zijn scherpzinnige studie van 1954, *Het kortgeleden ontdekte Evangelie der Waarheid en het Nieuwe Testament.* In tegenstelling tot vele andere gnostische traktaten — b.v. het *Apokryphon Johannis* en de *Sophia Jesu Christi* van Pap. Berol. 8502, onlangs gepubliceerd door W. Till — is het E.V. geen openbaring van een geheime leer door de pneumatische Christus aan een groepje uitverkorenen; veeleer doet het zich voor als een soort meditatie, waarin de verlossing wordt beschreven die door de gnose bewerkt wordt. Het is moeilijk de gedachtengang te volgen, omdat de verschillende thema's door elkaar terugkomen, maar de grondstructuur van de mythe is betrekkelijk eenvoudig. Men kan ze als volgt schetsen (met enkele sprekende teksten ter illustratie).

De woorden die als aanhef dienen, „evangelie der waarheid", betekenen dat de blijde boodschap van de geopenbaarde waarheid, van de gave der gnose, nu gekomen is uit het Pleroma. De heilbrenger is de Logos: „Na doorgedrongen te zijn in de lege ruimten der Angsten, kwam Hij over tot diegenen die ontkleed waren door de Vergetelheid; Hij werd Gnose en Volkomenheid" (20, 34-39). Welke openbaring bracht hij aan de mensen? „Hij verscheen, ze onderrichtend over de Vader, de Onbegrijpelijke" (30, 32-34). Nochtans hadden ze reeds hun oorsprong in de Vader, maar dat waren ze „vergeten"; God kennen betekent dus zijn diepste wezen opnieuw ontdekken: „wanneer iemand de Gnose bezit, neemt hij *het zijne* en brengt het tot zichzelf terug" (21, 12-14). Hier krijgt haar volle betekenis de gnostische leer over de „wortel" (of ook het „zaad"), waarvan Irenaeus meer dan eens gewaagt. Het is door hun goddelijke wortel dat de mensen met de Vader één zijn: „Alle wezens die uit Hem voortgekomen zijn, hebben hun wortel in Hem; Hij laat ze allen in zich groeien" (41, 16-19). Hierin zal hun geluk bestaan: „Ze zullen hun wortel kennen, ze zullen vrij van zichzelf genieten, in wie Hij zijn wortel zal vinden" (42, 33-35). In die gnose voltrekt zich dan ook heel het heil.

Een paar kenmerken van dit systeem zouden we willen onderstrepen. Vele formules zijn ontleend aan het N.T., wat goed te begrijpen is, indien de auteur kort tevoren de Kerk had verlaten. Deze gelijkenis met de christelijke terminologie had ook Irenaeus geconstateerd

voor de Valentinianen *(Adv. Haer.,* III, 11, 7; 15, 2). Toch verraden de termen die het meest voorkomen dat we reeds met een authentiek gnosticisme te doen hebben: de Vader, kennen, gnose, ruimte, onwetendheid, vergetelheid, dwaling; terwijl „zonde" en „liefde", zo gewoon in de taal der christenen, elk maar één keer worden aangetroffen. Een pantheïstische tendenz is ook onmiskenbaar. Anderzijds blijft bijna niets over van het historisch aspect van Jesus' leven; al wordt de menswording erkend, toch zal voor ieder mens het heil hierin moeten bestaan dat „hij zich door de gnose zal zuiveren van de veelheid... door *de stof* in zich te verslinden als een vlam" (25, 12-17). Prof. van Unnik heeft geschreven dat in het E.V. nog niets gevonden wordt „van wat men dikwijls als de kern van de gnostieke mythe aangeduid heeft, nl. de hemelreis van de ziel" *(art. cit., 10).* Toch spreken reeds verschillende teksten van het terugkeren, het terug opstijgen naar God. We citeren de belangrijkste: „hun wortel draagt hen naar boven in alle hoogten tot bij de Vader" (41, 25-28; vgl. nog 21, 20-22; 22, 3-7. 13-15; 24, 6-7; 41, 5-7). Men kan misschien een uitdrukking zoals deze als beeldspraak duiden; nochtans geeft het geheel van de teksten duidelijk de indruk dat zowel de „val" als de „terugkeer" ruimtelijk moet worden opgevat.

Men ziet het kapitaal belang van deze publicatie, zowel voor de kennis van het gnosticisme als voor het probleem van zijn verhouding tot het christendom. Over de uitgave zelf, door de beste kenners van het gnosticisme bezorgd, kan alleen met lof gesproken worden. Na een integrale fotocopie van de 43 bladzijden (de pp. 33-36 ontbreken), wordt de tekst in transscriptie geboden, met daarnaast een Franse vertaling en 9 bladzijden nota's. Daarna vindt men ook nog een Duitse en een Engelse vertaling. Men vraagt zich af of dit wel nodig was in een wetenschappelijk werk, waarvan de prijs aldus aanzienlijk verhoogd wordt. Doch al wie zich interesseert voor de problemen die in verband staan met de oorsprong van het christendom, zal deze lang verwachte uitgave dankbaar begroeten. Ook zal men graag vernemen, dat de uitgevers binnen afzienbare tijd een gedetailleerde commentaar hopen te publiceren op deze tekst.

I. de la Potterie

E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria, (Texts and Studies,* New Series ed. C. H. DODD, 3), Cambridge, University Press, 1957, 14 x 22, XI + 206 blz., 30/.

Na de voltooiing van Stählin's voortreffelijke uitgave van de Alexandrijnse leraar, zijn vele studies aan hem gewijd. Toch ontbrak een onderzoek van diens wijsgerige ideeën. De Australische auteur wil deze leemte vullen en het bewijs leveren, dat Clemens in philosophische vragen niet de verwarde eclecticus is, waarvoor hij gewoonlijk gehouden wordt, maar een oorspronkelijk denker, die een belangrijke plaats verdient in de geschiedenis van het Griekse denken. Volgens hem wordt Clemens' wijsbegeerte beheerst door het oude probleem van het Ene en het Vele. In de vragen omtrent het Zijn (God, de Logos, de schepselen), omtrent het Ware (geloof, gnosis, wetenschap) en omtrent het Goede (voorzienigheid en het kwaad, eenheid en veelheid van de deugd), meent hij telkens dezelfde grondstructuur te vinden: de absolute Eenheid, die transcendent is, de Eenheid-in-Veelheid, die werkelijk één is met de transcendente Eenheid en tegelijk het immanente eenheidsbeginsel van het vele, de Veelheid, die door de invloed van de Eén-in-Vele met de transcendente Eenheid verenigd wordt.

Ondanks de strenge systematiek van deze opbouw, mist men een klemmende bewijsvoering. Hoewel de schrijver interessante verklaringen van duistere passages en verhelderende vergelijkingen met contemporaine denkers biedt, verliest hij zich niet zelden in de meanders van Clemens' betogen. Zijn poging om Clemens' grondgedachten rond de problemen van eenheid-veelheid en immanentie-transcendentie te ordenen, verdient de aandacht; maar de lezing van zijn werk heeft mij niet kunnen overtuigen, dat dit inderdaad de wezenlijke structuur van Clemens' denken is.

P. Smulders

E. M. BUYTAERT O.F.M., *Eusèbe d'Emèse, Discours conservés en latin,* Texte en partie inédit, Tome second, *La Collection de Sirmond (Discours XVIII à XXIX), (Spicilegium Sacrum Lovaniense,* Etudes et documents, Fasc. 27), Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1957, 16.5 x 25.5, 333 blz.

Het 1e deel van deze uitgave werd besproken in *Bijdragen* 15 (1954) 331. Dit 2e deel zal voor de Patristici des te meer welkom zijn omdat het ons, naast het tweede deel van de tekst zelf, nu ook twee uitgebreide en met buitengewone zorg opgestelde tabellen brengt: een van de citaten van Eusebius van Emesa zelf (bijbelcitaten: 34 bladzijden - patristische citaten: 1 bladzijde) en een andere van de eigennamen en behandelde onderwerpen (55 bladzijden). Werkelijk een up-to-date werktuig, dat eer aandoet aan het Leuvense Spicilegium Sacrum!

J. De Munter

AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de S. Luc*, I, *Livres I-VI*, Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom Gabriel TISSOT O.S.B., Paris, Editions du Cerf, 1956, 13 x 20.5, 275 blz., II, *Livres VII-X*, 1958, 237 blz.

Ambrosius is praktisch de enige Latijnse kerkvader die ons homilieën op Lucas heeft nagelaten; hij komt dan ook regelmatig terug in het brevier. Het was dus een gelukkig idee er een vertaling van te publiceren, want het Latijn van Ambrosius is niet altijd gemakkelijk. In een eerste deel worden in een inleidend hoofdstuk de algemene kenmerken beschreven van de *Expositio:* deze dankt haar oorsprong aan homilieën, die Ambrosius opnieuw bewerkt heeft tot een samenhangend geheel. De invloeden die hij heeft ondergaan worden goed aangegeven: het zijn vooral de commentaren van Origenes en van Eusebius en de Matthaeus-commentaar van Hilarius; daarnaast vindt men nog veel reminiscenties van de classici, vooral van Vergilius. De exegese van Ambrosius sluit nauw aan bij die van de Griekse Vaders; zij steunt vooral op de mystieke zin van de teksten. Men weet dat Hiëronymus deze homilieën nogal streng beoordeelt, terwijl Augustinus, Beda en Cassiodorus er met veel lof over spreken. Naast allegoriserende passages, die minder tot ons spreken, vindt men er prachtige bladzijden met een rijke theologie. Deze uitgave zal dus zeer welkom zijn bij theologen en priesters. De tekst die gevolgd wordt is die van het Corpus Vindobonense; alleen bij uitzondering wordt een andere lezing gekozen. De Franse vertaling van Dom Tissot is helder en levendig: ze leest zeer aangenaam. Op het einde van het tweede deel vindt men een driedubbele index: voor de bijbelteksten, de theologische begrippen en de belangrijkste allegorieën van Ambrosius. We betreuren alleen maar dat die lijsten niet volledig zijn. Ook hadden we graag meer nota's gevonden onder aan de bladzijden, ter verheldering van sommige interpretaties van Ambrosius: in een reeks zoals deze zou dit er niet weinig toe bijdragen om ieder van die werken juist te helpen situeren in het geheel van de patristische exegese. Op dit ogenblik wordt dit dringend gewenst.

I. de la Potterie

A. SIZOO, *Augustinus, Leven en werken*, Kampen, J. H. Kok, 1957, 23.5 x 16, 352 blz., *f* 13,75.

Bij deze eerste uitvoerige beschrijving in het Nederlands van Augustinus' werken, heeft de auteur gepoogd de figuur zo volledig mogelijk in het tijdskader te situeren. De eerste acht hoofdstukken behandelen het levensverloop tot aan de bisschopswijding; daarna gaat de auteur over tot een meer systematische beschrijving van de verschillende aspecten van Augustinus' activiteiten en levenswijze, hetgeen de duidelijkheid en leesbaarheid van dit lang uitgesponnen levensverhaal ten goede komt. In het achttiende hoofdstuk neemt men dan de chronologische draad weer op, bij het verhalen van Augustinus' laatste levensjaren en dood. Hoofdstuk negentien biedt ons tenslotte enkele beschouwingen over de psychologische gestalte en morele persoonlijkheid die Augustinus was. Waar Augustinus zelf in zijn werken — vooral in de Belijdenissen — zo'n sterke interesse toont voor de *zin* van de feiten en gebeurtenissen, kunnen we dit levensverhaal als een aanvulling bij, en een inleiding op het lezen van zijn werken beschouwen, daar het ons in talrijke interessante realia zo objectief mogelijk de materiële voorwaarden biedt voor een rijker begrip van de Kerkvader, wat ook het bestuderen van zijn leer veraangenaamt. Ruime eruditie en vertrouwdheid met het onderwerp, gaan schuil, vaak achter een enkel gezegde van de auteur, in dit met eenvoud en piëteit geschreven geleerde werk. De vertaling van de diverse passages uit Augustinus' werk, preken en brieven vooral, vermag ons niet geheel te bevredigen. Augustinus is moeilijk; toch menen wij dat hij vertaalbaar is en begrijpelijk kan gemaakt in een meer elegant en leesbaar Nederlands.

H. Meddens

PIERRE LE CHANTRE, *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis*, deuxième partie, texte inédit publié et annoté par J. A. DUGAUQUIER (*Analecta Mediaevalia Namurcensia* 7), Louvain-Lille, Nauwelaerts-Giard, 1957, 17 x 25, XVI + 550 blz., 540 B.frs.

Wij hadden vroeger gelegenheid, het eerste deel aan te kondigen van deze *editio princeps* van dit belangrijke werk uit de laatste jaren van de twaalfde eeuw (zie: *Bijdragen* 17, 1956, 209v). Dat eerste deel omvatte doopsel, vormsel, zieken-olie en eucharistie. Dit tweede deel is geheel gewijd aan boete en biecht, in zeer ruime zin genomen. Het interesseert vooral de canonisten en moralisten, die er een uitvoerige behandeling vinden van vragen als de verplichting tot het kerkelijk Officie, de Iustitia (vooral gezien als plicht om het kwaad te herstellen, dat men op verschillende wijzen de naaste heeft aangedaan), het Biechtgeheim, de Excommunicatie. De dogmaticus vindt er echter ook belangwekkende punten: bijvoorbeeld over de verschillende betekenissen van het woord *meritum*, over de belijdenis bij leken (met de interessante opmerking, dat deze „biecht-vader" verondersteld wordt voor

de Kerk getuigenis af te leggen van berouw en belijdenis: p. 315).

In dit deel hebben de verschillende handschriften in sommige vragen zeer uiteenlopende redacties. De uitgever houdt zich aan het oudste handschrift, dat van Troyes. De afwijkende teksten van de andere handschriften (-groepen) worden in aanhangsels afgedrukt. De bespreking van het eerste deel opperde de mogelijkheid, dat deze verschillen verklaard moesten worden uit het feit, dat we in dit werk een *Reportatum* hebben, niet de eigen tekst van Petrus. De uitgever maakt nu deze suggestie tot de zijne (blz. VIIIv).

Deze Summa is een boeiend voorbeeld van de ontwikkeling der theologie aan het eind van de twaalfde eeuw. Zij staat reeds ver van het werk van Petrus Lombardus met zijn sobere structuur, en verdiept zich in een bonte veelheid van vragen. die blijk geven van een frisse durf om ieder probleem onder de ogen te zien. Doch zij is nog ver verwijderd van de grote synthetische *Summae* van de dertiende eeuw: Petrus doet nauwelijks een poging om de afzonderlijke vragen met behulp van algemene beginselen te belichten. Door de talloze verwijzingen naar Petrus' bronnen en naar parallelplaatsen bij tijdgenoten is deze uitgave een voortreffelijke sleutel tot de gedachte van Petrus' tijd. Wij hopen, dat de uitgever spoedig ook de twee laatste delen zal kunnen voltooien.

P. Smulders

Peter Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum, II, Distinctions II-VIII,* edited by Eligius M. Buytaert O.F.M., *(Franciscan Institute Publications,* Text Series n° 3, edited by Eligius M. Buytaert O.F.M.), New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure and E. Nauwelaerts, Louvain, 1957, 15 x 22, 1053 blz.

In *Bijdragen* 15 (1954) 91-92 werden het doel en de principes van deze uitgave uiteengezet, en een kort overzicht geboden van Petrus Aureoli's levensloop. Met Petrus Aureoli staan we inderdaad voor een belangrijk en nog maar weinig bekend keerpunt van de Middeleeuwse scholastiek: de aanvang van de XIVe eeuw met zijn overgang in de Franciskaanse scholen en elders van het Scotisme naar het Nominalisme van Ockham. Deze uitgave moge met moed en volharding worden doorgezet!

J. De Munter

Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia, e fontibus manu scriptis in lucem edidit S. Harrison Thomson, University of Colorado Press, Cambridge, Heffer and Sons Ltd., 1956, 16 x 23, XXXIV + 249 blz.

In de 15de-eeuwse debatten rond de uit te voeren hervorming der Kerk heeft Hus met zijn *De Ecclesia* grote invloed uitgeoefend. Schr. geeft ons in de inleiding op de critische uitgave van dit werk een kort overzicht van het ontstaan ervan, waarbij hij o.m. opmerkt, dat men in het oog dient te houden, dat Hus' leer niet als een louter duplicaat van Wyclyff mag worden gezien. Het werk werd in zijn ontstaan beïnvloed door de debatten van de jaren 1412-1413; het tweede deel (cap. 11-23) is een rechtstreeks antwoord op de door enige theologen in het begin van 1413 opgestelde bezwaren, hetgeen de levendige stijl verklaart. Schr. geeft vervolgens een helder overzicht van de verschillende mss., waarvan enkele voor hem ontoegankelijk waren vanwege de politieke omstandigheden. De uitgave is met grote zorg verricht en verdient alle lof. Op blz. XV leze men onderaan: XI-XXIII.

J. Mulders

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik,* VI, *Gnadenlehre, (Scheebens Gesammelte Schriften,* VII), Freiburg, Herder, 1957, 15.5 x 24, XLVIII + 428 blz., geb. DM 28.50, ing. DM 25.—.

Heribert Schauf, reeds lang bekend wegens zijn studie over de Inwoning van de H. Geest bij twee professoren van Scheeben, en door artikels over S. zelf, was de aangewezen man om deze derde uitgave van het Traktaat over de Genade uit te geven in de reeks *Gesammelte Schriften*. In zijn *Inleiding* wijst hij op het feit, dat de dood de 52-jarige verrast heeft gedurende zijn laatste moeizame arbeid. Wij hebben immers slechts bewaard het eerste deel: „Die Heilsgnade Christi als Prinzip der Neubegründung..." uit het groots geplande boek over „Die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles...". In zijn brief van 2 maart 1885 getuigde S. zelf, hoe de stof delikaat en complex was, maar zijn vermoeienis en zijn gezwollen handen maakten hem het schrijven erg zwaar, zodat de eerste uitgave heel wat fouten, vooral drukfouten bevatte. Verder geeft H.S. een kort overzicht van de verschillende theologen die op Scheebens Genadeleer invloed hadden. In Rome de positieve richting van Passaglia, Schrader en Cercia, die hij zelf als professoren heeft gehoord. Maar ook de meer speculatieve Palmieri en de heldere Mazzella, die hij heeft gelezen. Hij kende in Rome ook begaafde studenten, met wie hij kontakt bleef bewaren: H. Hurter, B. Jungmann, J. Hergenroether, C. Gutberlet e.a. Tenslotte was hem de nieuwste Franse theologie

uit zijn tijd niet onbekend, en had hij natuurlijk ook veel gelezen bij zijn Duitse tijdgenoten. Ongelukkig is de Keulse Stadsbibliotheek, waar veel boeken van Scheeben werden opgenomen, nog niet te consulteren, en werden enkele belangrijke handschriften gedurende de oorlog vernield, zodat men niet altijd met de volste zekerheid kan wijzen op interessante invloeden. Ten slotte drukt H.S. nog twee uitvoerige besprekingen van Scheebens werk, die van Fr. MORGOTT, *Literarischer Rundschau* (1888) 170-173, en die van Ign. JEILER, *Literarischer Handweiser*, N° 448 (1888) 37-40 en N° 449 (1888) 69-72.

De wijze van uitgeven kennen de lezers reeds uit de vorige besprekingen, en het eigen gebruik van deze belangrijke uitgave. De Duitse tekst wordt in moderne spelling voorgelegd. Zoveel mogelijk worden de fouten verbeterd, en de verwijzingen aangevuld en gepreciseerd. Om de algemene bruikbaarheid van deze uitgave nog te verhogen wordt in nota de meest moderne literatuur bijgewerkt voor de behandelde détailpunten. Het zal de lezer interesseren dat voor deze vragen ook de moderne Protestantse literatuur werd geciteerd, vooral de Duitse. Men kan echter moeilijk een systeem vinden in deze aanvullende nota's, wat eigenlijk uit zichzelf reeds te begrijpen is. Men vindt een uitvoerige bespreking van de bekende controverse tussen thomisten en Molinisten (81-83), allerlei over de onfeilbaarheid van de Kerk in het vaststellen van *facta dogmatica* (Jansenius) (272), zeer nuttige uittreksels uit artikels van Scheeben (259-260 en 313), détailstudies, als de relaties Kleutgen-Passaglia-Ripalda (397). Nu en dan neemt H.S. zelf positie, als over de exegese van „archègos" in Hebr. 12,2 (199). Eens komt met betrekking tot de leer van het N.T. een uitvoerige opsomming van allerlei moderne kommentaren op het N.T. (192). Bewondering hebben wij zeker voor de vele rectificaties van citaten, door Scheeben minder nauwkeurig aangegeven. Goede *Indices* verhogen nog de bruikbaarheid: een voor de Schriftplaatsen, een zaak- en een personenregister.

P. Fransen

Hermann SCHELL, *Verherrlichung und Gemeinschaft, Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Herausg. von Paul-Werner SCHEELE, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1957, 14 x 22, 439 blz., geb. DM 19.50.

Hermann SCHELL, *Kirche und Gottesreich, Die Kirche als Selbstverwirklichung des Gottesreiches der Innerlichkeit und Tatkraft, der Liebe und des Lebens.* Aus H. Schells. *Christusbuch* ausgewählt und eingeführt von Prof. Dr. Josef HASENFUSS, *(Zeugen des Wortes)*, Freiburg, Herder, 1957, 11.5 x 19.5, 84 blz.

H. Schell is geboren in Freiburg i/Br. op 28 februari 1850. In 1884 werd hij professor in Apologetica, Christelijke Kunstgeschiedenis en Vergelijkende Godsdienstwetenschap in Würzburg, waar hij in 1896 de eerste Rector werd van de nieuwe Universiteit. Op 24 februari 1899 werden zijn voornaamste werken op de Index geplaatst. Op 1 maart onderwierp hij zich, en bleef ondanks de zware beproeving werkzaam aan de Universiteit. Zijn invloed was natuurlijk erg verminderd. Intussen heeft men H.S. weer ontdekt. Verscheidene van zijn uitdrukkingen waren minder precies, of minder voorzichtig, maar tevens bleek zijn tijd nog niet rijp genoeg om zijn theologische bekommernis en methode te begrijpen.

P.-W. Scheele heeft een uitgave voorbereid, waarin hij grotere of soms erg korte uittreksels uit al de werken van H.S. samenbrengt in de vorm van een uitgebreide Dogmatiek, met de klassieke indeling, die ons bekend is uit de handboeken: God, mens, Christus, genade, Kerk, sacramenten en eschatologie. Tevens wil hij wijzen op de suggestieve aspecten van H.S.'s theologie: zijn Drieëenheidsleer, zijn uitgebreide en vruchtbare theologie van de „goddelijke zendingen", zijn aandacht voor de theologie van de H. Geest, en ten slotte de eigen thematiek en belangstellingscentra van zijn denken: leven, geest, daad en actie en oorzaak. Het is trouwens vooral op zijn oorspronkelijke uitwerking van God als „causa sui" dat zijn werk gestrand is, en verkeerd begrepen werd. Met dit alles krijgen wij nog een foto, een tamelijk dithyrambisch gestelde voorstelling van de auteur, een volledige bibliografie van H.S.'s werk, en een goede dogmatische Index.

Dr. J. Hasenfuss is de specialist voor H.S. Deze nu is er nooit toe gekomen om het laatste boek in zijn *Apologie des Christentums*, het boek over de Kerk, te redigeren. Hij stierf vooraleer hij met de voorbereidende arbeid klaar was. In 1903 gaf hij echter zijn bekende boek uit: *Christus, Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung*. Hieruit nu heeft Prof. J.H. enkele excerpten samengebracht, die het theologisch inzicht van H.S. trachten bij te brengen met betrekking tot de Kerk. J.H. drukt er sterk op, dat H.S. een voorloper moet genoemd worden van een meer existentiaal-metafysieke interpretatie van het dogma. H.S. heeft duidelijk de dialektische spanning gezien en beschreven, die in de Kerk steeds actueel levend blijft, de spanning tussen reine innerlijkheid van genade en institutionele uiterlijkheid van recht en kerkorde. Deze kleine bloemlezing zal er zeker toe

bijdragen om de aandacht te trekken op deze theoloog, die, in de schaduw gesteld door M.J. Scheeben, wellicht niet de erkenning heeft gevonden waarop hij recht heeft.

P. Fransen

Dom Jacques DUPONT O.S.B., *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus*, Extrait de *L'Orient Chrétien* 1 (1956) fasc. 3 et 4, Bruges, Editions de l'Abbaye de Saint-André, Louvain, E. Nauwelarts, 1956, 14 x 22.5, 47 blz., 30 B.frs.

Etudes sur le Sacrement de l'Ordre, (Lex orandi, 22), Paris, Editions du Cerf, 1957, 13.5 x 20, 446 blz., ing. 1.200 Fr.frs.

Joseph LECUYER C.S.Sp., *Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ, (Lex orandi,* 24), Paris, Editions du Cerf, 1957, 13.5 x 20, 412 blz.

Joachim HEUBACH, *Die Ordination zum Amt der Kirche, (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums,* II), Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1956, 17 x 24, 188 blz., ing. DM 13.80.

Manfred MEZGER, *Die Amtshandlungen der Kirche,* I. Band, *Die Begründung der Amthandlungen,* München, Chr. Kaiser, 1957, 16 x 24, 273 blz., geb. DM 15.80, ing. DM 13.50.

Siegfried GRUNDMANN, *Der Lutherische Weltbund, Grundlagen-Herkunft-Aufbau, (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht,* herausg. von H. E. FEINE, J. HECKEL und H. NOTTARP, I), Köln, Böhlau Verlag, 1957, 16 x 24, XX + 586 blz., ing. DM 28.—, en geb. DM 32.—.

De vragen rond het Ambt en het Priesterschap blijven aan de orde van de dag. Onze bedoeling is hier enkele recente uitgaven over deze kwesties samen te bespreken en, zo nodig, te vergelijken.

Dom J. DUPONT heeft de tekst van deze kleine brochure eerst gepubliceerd in de 1ste Jaargang van *L'Orient Chrétien,* uitgegeven door Mgr. KHOURI-SARKIS. De titel is klaar genoeg. Dupont weet dat de rabbijnse instelling van de „chelicha" in haar definitieve vorm van latere datum is. Het is echter niet onmogelijk dat iets dergelijks bestond ten tijde van Christus, of ten minste van de Apostelen (Joh. 13:16 vooral, en verscheidene teksten uit de Akten). Hij stelt de vraag zeer precies: behoort deze naam tot de „Gemeindetheologie" of werd hij door Christus zelf gegeven? Paulus bewijst ons dat de naam „apostel" later aan de Twaalf werd gegeven, doch niet exclusief. De eerste vereisten waren: getuigen te zijn van de Verrijzenis, en „gezonden" te zijn. Dit ook volgens de vele artikels van Dom. A. Verheul in *Sacris Erudiri* en *Studia Catholica.*

Wat leren ons de Synoptici? Johannes immers gebruikt de term nooit, tenzij in een „spreekwoord" (Is het niet meer dan een spreekwoord?). Markus en Mattheus kunnen ons geen zekerheid geven, want de term komt voor in een „raccord rédactionnel". Lukas gebruikt het woord 6 maal, en vooral in 6:13 zegt hij expliciet: „quos et apostolos nominavit". Hier moeten wij bekennen dat wij de redenering van de erudiete exegeet maar moeilijk meer volgen. Eerst zegt hij: „le texte est un des plus mal construits de son ouvrage" en besluit hieruit dat hij wellicht Markus overneemt en bewerkt (38). Maar verder horen wij, dat „il prend pour base le texte de Marc, et entend lui donner une meilleure présentation littéraire" (43). Een van zijn conclusies klinkt dan: „nous sommes amenés à constater, que, s'il a eu cette intention (speciaal er op te drukken dat de naam van Christus kwam), il l'a bien mal manifestée" (44). Wij geven toe, dat de loutere literaire analyse van het gebruik van het woord „apostolos" geen afdoend argument kan zijn. En deze analyse heeft Dupont zeker voortreffelijk, zij het wellicht soms al te specieus verricht. Maar zou niet meer te vinden zijn uit het formuleren van het „chelicha-*principe*" (dus zonder de naam), vooral zo wij er rekening mede houden, dat „paidion", „mikroi" werkelijk op de Apostelen slaat? Maar ook in dat geval geven wij toe dat men niet op afdoende wijze kan uitmaken, dat deze gedachte niet enkel zou behoord hebben tot de gemeentetheologie van de primitieve Kerk, maar door Christus zelf expliciet is geformuleerd.

Het *Centre de Pastorale Liturgique* riep in de voorgaande jaren twee symposia samen over het Priesterschap. Het tweede, de *Session de Vanves 1955* was het meest belangrijke. In deze uitgave krijgen wij de tekst van de inleidingen, enkele keren een tamelijk uitgebreide weergave van de discussies, en last not least — wij zijn in Frankrijk — enkele bladzijden aangrijpende „témoignages". In de discussies horen wij vooral Y. M. CONGAR, L. BOUYER, Dom CAPELLE en de President van de C.P.L., Prof. Dr. M. MARTIMORT uit Toulouse. Hij zat ook de debatten voor.

De sprekers werden voor een deel gezocht onder die personen die de laatste jaren waar-

devolle artikelen hadden geschreven over deze problemen: Dom B. BOTTE over de liturgische Wijdingsgebeden, en het corporatieve aspect van presbyteraat en episcopaat, E.H. J. SCHMITT over de betrekkingen tussen *Khirbet Qumrân* en de eerste hiërarchische vormen van de Joods-Christelijke kerken, en J. LECUYER over zijn lievelingsthema: Pinksteren en de zending van de Apostelen. A. GELIN O.P. geeft een fijnzinnige analyse van de leer over het Priesterschap van Christus in de Hebreeërbrief, sterk geïnspireerd door het commentaar van zijn confrater Spicq. Het veroorzaakte een lange discussie, waarin de exegeet de theologen niet helemaal volgen wil. Het stukje van J. DANIÉLOU over de Griekse Vaders is buitengewoon helder, zij het wellicht al te schematisch. Over het kerkrechterlijk aspect van de vraag lezen wij een goed overzicht van Prof. J. GAUDEMET uit Parijs, over de conciliaire wetgeving in de IV. en V. eeuw. Prof. G. FRANSEN uit Leuven toont aan dat nog heel wat te doen is rond het *Decretum Gratianum* en de Decretalen. A. DUVAL O.P. geeft een van de meest interessante overzichten over Trente, waarbij hij zich niet beperkt tot de dogmatische canones, maar ook de *Reformatio* erbij betrekt. Een van de punten die op de toehoorders de sterkste indruk heeft gemaakt, is zijn bewijs dat een groot deel van de Concilievaders de zending tot prediking als een essentieel element hebben beschouwd van de priesterlijke opdracht. Ten slotte geeft P. IDIART een uitzicht op de algemene problematiek vanuit de Vergelijkende Godsdienstwetenschappen, en F. BOULARD een nogal tragische studie over de antwoorden, die werden verkregen op een enquête: hoe ziet de moderne christen in Frankrijk zijn priesters.

Wij behoeven niet te wijzen op het belang van deze verzameling. De grootste moeilijkheid immers voor een degelijke theologie van het Priesterschap blijft een al te gebrekkige kennis van de geschiedenis. Er is nog een andere moeilijkheid, die niet principieel werd behandeld, maar waarop verscheidene inleiders en objiciënten hebben gewezen: welk is de juiste theologische methode bij het uitbouwen van een synthese. De verdeling van de onderwerpen wijst erop dat de directie overtuigd is dat vóór elke speculatie men rustig de verschillende bronnen moet ontleden van ons geloof: Schrift, Liturgie, Kerkelijk Recht, praktijk van de Kerk. Wat de theologische synthese zelf betreft, moet men niet louter zijn synthese bouwen op enkele uitzonderlijke gevallen uit de Kerkgeschiedenis, maar „on doit repenser les problèmes de l'intérieur" (Idiart, 328), dit is, uitgaande vanuit het Priesterschap van Christus, zien hoe het Algemene Priesterschap van de gelovigen en het sacrale Priesterschap hiervan een levende participatie zijn (Martimort, 370). Men moet dus niet van één bepaalde en zelfgekozen definitie vertrekken, maar vanuit het geheel van het christelijk gegeven uit de Openbaring (Daniélou, 147-148), wat ten slotte wordt beaamd door iemand die vroeger zich strikter heeft gehouden aan de „thomistische" positie (Congar, 209-210).

Wie met de theologie van het Priesterschap bekend is, zal de vele artikelen kennen van E.P. J. LECUYER, Directeur van het Séminaire français in Rome. Zo juist gaf hij een kort vulgariserend werkje uit in de reeks *„Je sais - Je crois", Prêtres du Christ. Le Sacrement de l'Ordre*. Met dit 24ste deel uit de bekende collectie *Lex Orandi* hebben wij meteen zijn eerste grote studie over het onderwerp. Wij kunnen ons niet genoeg eens verklaren met de grond van zijn methode, die reeds opvalt bij de indeling van zijn werk: De Enige Priester, Christus, de historische heilsmomenten van dit Priesterschap: Incarnatie, Doopsel bij de Jordaan en Kruis; het Algemene Priesterschap van de gelovigen, met een korte theologie van het Doopsel en het Vormsel, het Priesterschap van de Apostelen, en ten slotte de opvolgers van de Apostelen en het Wijdingssacrament. Ook wij zijn ervan overtuigd, dat geen volwaardige theologie van het Priesterschap wordt opgebouwd, tenzij uit de volheid van de gehele Openbaring, en vanuit het Unieke Priesterschap van Christus. Het is dé gelegenheid, zo er ooit een bestaan heeft, om de theologische redenering uit te bouwen naar de principes van de „analogia fidei", nl. door de structurele en dus inwendige vergelijking der verschillende en toch op elkaar betrokken Openbaringsfeiten en -werkelijkheden. Hierbij is J. L. nog heel speciaal bevoegd om, gedreven door zijn persoonlijke voorkeur, een verdiende aandacht te schenken aan de Zending van de H. Geest: Doopsel van Johannes, Pinksteren, Vormsel en Episcopaat. Meteen heeft hij ook heel wat teksten verzameld uit de Schrift en uit de Vaders. Maar bij dit aspect van zijn werk hebben wij toch een belangrijk bezwaar. Iets anders is het bij de theologische synthese de „analogia fidei" toe te passen, iets anders is het een preciese exegese te geven van een tekst uit de Schrift of uit de Patristiek. Bij J.L. lopen deze twee theologische activiteiten al te veel door elkaar, wat soms wel erg irriterend kan werken. Het blijft een van de belangrijkste werken uit de laatste tijd over dit onderwerp.

Zo wij nu overgaan naar de Lutherse kerk ontmoeten wij vooreerst de hoog-kerkelijke richting in de persoon van Dr. J. HEUBACH, Pastor in Schleswig-Holstein, en lid van de

zeer liturgisch georiënteerde St. Michaelbruderschaft. Zijn kennis van het Zweeds en zijn vertrouwdheid met de Zweedse en Skandinaafse theologie versterken in hem nog die „katholieke" tendens. Laten wij meteen zeggen, dat hij een zeer rijke Lutherse literatuur in zijn studie heeft opgenomen.

De opzet van S. is zeer scherp omschreven: hoe moeten wij Evangelischen de „ordinatie" opvatten? Het is een kwestie van theologie, en niet van louter kerkelijk recht. Daar zijn conceptie van de „ordinatie" voortdurend gedacht wordt in haar functionele betrekking op het Ambt als zodanig, geeft hij ons meteen een theologie van het Luthers ambt. Wij krijgen hier dus een werkelijke dogmatiek, wat nogal zelden is in de hedendaagse Lutherse theologie. Zij wordt scherp onderscheiden van het kerkelijk recht. Tevens wordt voor de uitvoerige studie van de Schrift verwezen naar de vele werken op dit punt, vooral in de TWNT van Kittel. S. vangt aan met het probleem, zoals het tegenwoordig gesteld wordt aan de Luthersen binnen het kader van de VELKD. Rond het einde van de XIXde eeuw vormden zich twee fronten: de meer theologische: Löhe, Kliefoth en Vilmar, en de zuiver kerkrechtelijke richting: van Georg Rietschl, die haar weg vond in de meeste handboeken en universiteiten. Bij het begin van deze eeuw zal P. Althaus de richting van Rietschl hernemen, en W. Elert iets meer de theologische richting uitgaan. Ondertussen heeft de VELKD één enkel wijdingsformulier bepaald, wat niet belet dat men ook daar nog steeds staat voor een „theologisch ungeklärte Frage".

Hierop werkt Heubach dan zijn dogmatische positie uit. Hij onderscheidt in de *Ordinatio* drie wezenskenmerken: *vocatio, benedictio et missio*. De roeping komt van Christus door de inwerking van de H. Geest, maar wordt ecclesiaal bevestigd door de Kerk. In de *benedictio*, die als „Realsegen" moet gedacht worden, ontvangt de gewijde werkelijk de gaven van de H. Geest, en dit op een onherroepelijke wijze. Alleen de dood zal een einde maken aan zijn zending. De fundering hiervan is uiterst interessant, en trouwens juist: deze onverbreekbaarheid en „indelebilitas" steunt op Gods onaantastbare uitverkiezing met het oog op het heil. Naar onze mening is dit ook de werkelijke grond van wat wij „merkteken" plegen te noemen. Bij de *benedictio* behoort ook op noodzakelijke wijze de handoplegging „in, mit und unter dem liturgischen Segenspruch". De *missio* is een werkelijke pastorale opdracht, een *munus pascendi*. Ten slotte wijst hij nog op de katholiciteit en de apostoliciteit van deze opdracht. Aan het einde van de studie ontmoet hij dan de netelige kwestie van de *successio apostolica*, waar hij scherp onderscheid tussen de R.K., de Zweedse, de Deense, de Anglikaanse en de echte Lutherse opvatting: een *succesio* in het Ambt als zodanig (dus niet noodzakelijk episcopaal, noch presbyteraal: Deens), met het zwaartepunt in de „recta praedicatio Evangelii".

Hoe is deze opvatting onderscheiden van de R.K.? Bij de vraag van de *successio* ontdekt men reeds dat S. tenslotte gebonden blijft aan de zuiver Duits-Lutherse problematiek, daar hij zich hierin reeds distantieert van de Zweedse en Anglikaanse theologie. Zijn voornaamste oplossing is een jammerlijke caricatuur van de R.K. theologie van het Priesterschap. Dit heeft ons des te meer ontgoocheld, daar wij persoonlijk in 1955 de gelegenheid hadden in een oecumenische samenkomst met H. van gedachten te wisselen, en hem precies uit te leggen welke de R.K. opvatting was. Wat helpen oecumenische samenkomsten, zo men aan elkaar voorbij praat? „Die römisch-katholische Ordinationsanschauung ist somit anthropologisch-personal-ontisch-habituell orientiert und nicht ekklesiologisch-funktional" (82). Aldus „eine Mehrung der innerpersonalen Substanz"!, „der Gesandte ist zum selbstständigen, vollwertigen Mittler geworden" (83), en last not least het klassieke: „ein personal-habitueller *Besitz*" (81). Als antwoord volstaat het Mgr. L. J. Suenens aan te halen, die zelf hierbij een citaat voordraagt van H. de Lubac uit *Méditation sur l'Eglise*: „Le sacerdoce de l'évêque et des prêtres ... n'est (donc) pas, à proprement parler, dans l'ordre de la participation du chrétien à la grâce du Christ, *une dignité plus haute*. Il n'est pas, si l'on nous passe l'expression, une sorte de super-baptême, constituant une classe de super-chrétiens". Hij besluit zelf: „Il suffit de souligner que le sacerdoce du prêtre n'est pas un degré supérieur, à l'intérieur du sacerdoce „baptismal" commun à tous et suprême dans son ordre, mais un sacerdoce externe, réservé en vue d'une charge spéciale et du sacrifice extérieur" (*L'Eglise en état de mission*, 1955, 86-87).

De twee volgende auteurs schrijven niet uitdrukkelijk over het Ambt, maar leiden beiden hun eigen verdere beschouwingen in met een principiële stellingname op dit punt. M. Mezger wil de zich steeds uitbreidende liturgische vernieuwing onder de evangelische loupe nemen, en „legitimieren" aan het zuivere Woord van het Evangelie. Zijn eerste boek bevat in de eerste helft een „grundsätzlicher Teil", waarin wij dan zijn theologie zouden moeten vinden. In het tweede deel komt hij niet verder dan het Doopsel. De rest (Avondmaal, Huwelijk, Begrafenis, Konfirmatie, Opname in de Kerk, enz.) volgt in een tweede nog te

verschijnen band. De indeling van het eerste deel is helder genoeg: de ambthandelingen — wij laten het woord liever zo, want S. heeft heel wat met dit woord te doen — het begrip zelf, zijn grenzen, zijn fundering, en dan een voor S. typische indeling, deze handelingen als „Verkündigung" (preken des Woords, wat voor hem principieel en praktisch het voornaamste is), als „Ordnung" (d.i. de speciaal voorgeschreven handelingen), en als „Seelsorge". Er is overigens, daar zijn opzet op de praktijk gericht blijft, veel te zeggen voor deze indeling.

Zo Heubach uiterst rechts stond, zo staat Mezger uiterst links, zo men deze vrij ongelukkige distinctie in dit verband mag gebruiken. Expliciet en aanhoudend distantieert hij zich van de hoog-kerkelijke *Berneuchener Kreis* (W. Staehlin, K. B. Ritter en P. Brunner, vooral in de discussie rond de bepaling van de Liturgie, 93-98). Hij staat eerder aan de kant van R. Bultmann en het zuiver evangelische „actualisme". Alles moet „von der theologischen Mitte her" gezien worden, wat W. Staehlin niet onaardig bestempelde als een „geschichtsloses punktuelles Denken". Ook blijft er zeer weinig theologische substantie over. Wat een „Ambt" is, weet men niet precies na 140 blz. lectuur. Mezger is tegen Rome, dat spreekt, maar hij is ook tegen elke vorm van dogmatiek, van wettische binding, van institutie, van vaste liturgische riten, van bindende traditie. „Hier ist zunächst grundsätzlich alles „offen" und deshalb auch „offenzuhalten" (102). Dit blijkt maar al te duidelijk in de vele verwarde blz., die hij wijdt aan de voor hem netelige kwestie van de Kinderdoop: zeker geen verplichting! Is het een Sacrament of simpel een kinderzegen? Zo een zegen, wat is de inhoud van deze zegen? enz.

Wanneer wij nu het boek van Siegfried GRUNDMANN lezen, voelen wij ons weer opgelucht. Het is een mens die helder zijn mening kan uiteenzetten, een zeer ruime kennis heeft van het Lutherdom, en tevens een vaste en preciese doctrine bezit. Zo Mezger met liturgische bekommernissen zat, zo is het Grundmann vooral om oecumenische activiteit te doen. Zoals de titel het duidelijk zegt, geeft hij de geschiedenis van de in 1947 te Lund gestichte *Lutherische Weltbund*. In het tweede deel van zijn werk geeft hij eerst een prachtig overzicht van alle Lutherse kerken over de wereld, hun stichting, hun geschiedenis, en vooral hun eigen kerkorde: in Duitsland het „landeskirchliche Regiment" met het „Summeepiskopat" van de landsheer, dat na 1918 schuchter de plaats ruimt voor een zeker episcopalisme; in de Skandinaafse landen de nationale en episcopale (vooral in Zweden) staatskerken, en de vrijkerken met synodale kerkorde in de Verenigde Staten. Tevens wijst hij uitdrukkelijk en uitvoerig op de eerste pogingen van samenwerking tussen de verschillende territoriale kerken in Duitsland, en tussen deze en de Skandinaafse kerken. Zijn derde deel verschaft ons de eerste uitvoerige studie over de geschiedenis, de structuur, de organen, en de theologische betekenis van de *Lutherische Weltbund*, waarop ten slotte een overzicht wordt gegeven van de Missiearbeid van deze Bond, en van zijn betrekkingen met de Oecumenische Beweging als zodanig. Hierbij komt nog een zeer uitgebreide bibliografie. Wanneer men overweegt hoe Gr. meesterlijk zijn complexe stof kent en vooral exponeert, staat men hier werkelijk, en wel zonder in het gewone „cliché" van een boekbespreking te vervallen, voor een standaardwerk.

In zijn eerste deel komt evenwel de theologische doctrine die het hele historische, oecumenische en kerkrechtelijke exposé inspireert. Daar geeft hij zijn leer over de Kerk, en haar ambten. Hij begint met de extreme distinctie tussen „Ecclesia visibilis" en „Ecclesia invisibilis" te verwerpen. De Kerk is één, zichtbaar én onzichtbaar, waarbij hij vooral steunt op de jongste publicaties van F. Kattenbusch, J. Heckel en G. Törnvall. Een Lutherse opvatting van de Kerk kan slechts zuiver opgebouwd worden vanuit de Lutherse leer van de „Twee Rijken", het „wereldrijk" en het „geestelijke rijk". Dit laatste vormt de eigen ruimte voor de éne Kerk. Daarop stelt hij een belangrijke distinctie op, die heel zijn verder betoog zal schragen en bepalen. Hij onderscheidt in deze éne Kerk verschillende momenten: de „Ecclesia spiritualis", d.i. in de vertikale lijn die door de Geest gedragen werkelijkheid, welke overal te vinden is waar het Woord Gods zuiver wordt gepredikt *en geloofd*. Deze geestelijke Kerk is niet gelijk te stellen met de vroegere „Ecclesia invisibilis", want op de horizontale lijn vindt men deze ook terug in de „communio sanctorum", een „communio" die in de prediking van het Woord en de toediening van de Sacramenten zijn eigen zichtbaarheid ontvangt. Deze ruimte is ook de ruimte van het „ius divinum", en staat onmiddellijk onder de wil van Christus en de heiliging van de H. Geest. Deze „Ecclesia spiritualis" realiseert zich tevens in deze wereld. Dat is de „Ecclesia universalis", die konkrete vormen aanneemt in de vele „ecclesiae particulares", nl. de gemeenten, maar ook de landskerken en de nationale kerkgemeenschappen. Dit is de ruimte, niet van de zuivere „lex humana" (het eerste Rijk), maar van het „ius humanum" dat van de Kerk is, nl. verlicht door het geloof. De „Ecclesia spiritualis" heeft door het Algemene Priesterschap een universele priesterlijke opdracht, die zij moet realiseren als „Ecclesia universalis".

Naar de *Augustana* zal ook Gr. de nadruk leggen op de prediking van het Woord, zonder evenwel als Mezger het sacramentele, en het institutionele haast helemaal hierin te laten opgaan. Het particuliere Ambt nu wordt in de „Ecclesia spiritualis" als Dienst in Christus en de Geest, in de „Ecclesia universalis" als speciaal instituut, en in de „Ecclesia particularis" als gedetermineerd en kerkrechtelijk nauw omschreven ambtsopdracht en -volmacht beheerd. De „munus praedicandi" behoort bij het Ambt, zoals het door Christus onmiddellijk wordt gewild, terwijl de „potestas ecclesiastica" enkel thuis hoort in de „Ecclesia universalis", als „ius humanum" in de Kerk. Deze twee functies zijn dus principieel scherp te onderscheiden, al vallen ze dikwijls praktisch samen in de éne persoon van de „Pfarrer". Of nu een particuliere kerk een episcopale kerkorde aanvaardt, of een synodale, of als in de Duitse kerk, een meer algemeen-ministeriale (onderscheiden van het presbyterale van de Gereformeerden), is ook een kwestie van menselijk kerkelijk recht. Hierin distantieert S. zich trouwens expliciet van Heubach, die hij nog heeft kunnen consulteren. Men ziet, dat zijn theologie zeer sterk bepaald wordt door zijn oecumenische gerichtheid, en hoe deze werkelijk ook een „Ansatz" wordt voor zijn verdere beschouwingen over de *Lutherische Weltbund*.

Wij zullen natuurlijk de theologie van Heubach prefereren, maar werden tevens getroffen door het heldere en vaste exposé van Grundmann, terwijl de aarzelende en zoekende en eigenlijk wel fumeuze verwikkelingen van Mezger bij ons de vraag deden opkomen, of de theologen van de „Entmythologisierung" niet zelf nog het meest van al nood hebben aan demythologisatie!

P. Fransen

David Lack, *Evolutionary Theory & Christian Belief, The Unresolved Conflict,* London, Methuen & Co., 1957, 13 x 19, 122 blz., geb. 10/6.

Het conflict tussen het christelijk geloof en de evolutieleer is nog altijd niet uitgestreden. De bioloog D. Lack die bekent geen autoriteit te zijn in de theologie, maar ook niet antipathiek staat tegenover het christendom, tracht in dit boekje een zo getrouw mogelijk beeld te geven van de strijd en enkele suggesties die kunnen bijdragen tot de verzoening. Het was een verkeerde manoeuvre van de kant der christelijke filosofen de tussenkomst van God te postuleren bij wetenschappelijke feiten als het ontstaan van het leven, de differentiatie van de soorten, en dergelijke punten, waar de wetenschappelijke verklaring (voorlopig) in gebreke bleef. Wanneer later deze verklaring wel gevonden werd, kon dit niet anders dan de christelijke leer depreciëren in de ogen van de wetenschapsmensen. Anderzijds hadden de biologen duidelijker moeten inzien dat hun wetenschap zich beweegt aan de rand en de oppervlakte van het menselijk weten, waar men zich noch voor, noch tegen het goddelijke kan uitspreken. Daarenboven bedreigt de experimentele wetenschap haar eigen bestaan, wanneer ze met haar eigen gegevens problemen wil oplossen die thuis horen in de filosofie. Wanneer b.v. de waarheid product is van evolutie en dus voorbijgaand dan moeten de besluiten van de biologie en de evolutie zelf voorbijgaand zijn. Schr. wenst niet de verantwoording te geven van een absolute waarheid of van het christendom, omdat hij zich daartoe niet bevoegd voelt, maar als bioloog wijst hij er terecht op, dat de experimentele wetenschap niet in staat is om een christelijke houding, die op haar gebied verantwoord is, in twijfel te trekken.

M. De Tollenaere.

MORAAL EN KERKELIJK RECHT.

A. Snoeck S.J., *Biecht en psychoanalyse,* Inleiding door Prof. E. A. D. E. Carp, *(Bibliotheek voor Moraalpsychologie),* Brugge, Desclée De Brouwer, 1957, 12 x 9, 136 blz., ing. 66 B. frs., geb. 80 B. frs.

Wij moeten in dit boek geen volledig theologisch inzicht zoeken in het wezen van het Sacrament van de kerkelijke Boetvaardigheid. Daarvoor heeft de auteur te weinig gesproken over het proces van begenadiging en heiligmaking, zoals het zich in dit Sacrament voordoet. Hij verwijst trouwens zelf naar de werken die dit belangrijke probleem uitvoeriger behandelen, vooral het uitstekend werkje van Mag. P. Anciaux over de Biecht *(Bijdragen,* 18 (1957) (316), waarvan ondertussen een Nederlandse bewerking is verschenen. Dit werkje is natuurlijk evenmin een traktaatje over Psychoanalyse. Het standpunt van S. is praktisch en pastoraal. Hij herinnert kort aan de voornaamste theologische strukturen van het Sacrament, waarbij hij ons de indruk geeft al te sterk te benadrukken het „Jurisdictionale karakter" van de Biecht. Daarop volgt een nog kortere schets van de psychoanalyse als eigen vorm van therapeutiek en medicatie. Na deze inleiding wil A. Snoeck deze twee „medicinale" (niet medicale) behandelingen vergelijken. Hij wijst even op hun meer oppervlakkige gelijkenissen, en gaat dieper in op hun werkelijke verschillen, die hij dan vanuit een steeds wisselende gezichtshoek belicht. De heel bijzondere waarde van

het werk ligt in de ruim-menselijke ervaring van het priesterlijke, de persoonlijke vertrouwdheid van A. Snoeck met de medicale wereld, en de eigen werkmethodes van de freudiaanse analyse, maar ook met die vormen van psychische medicatie, die tegenwoordig reeds de orthodoxe vormen willen voorbij streven, en dan ook nieuwe problemen stellen, die interessanter zijn dan de vorige. Beide partijen, nl. zowel de priester als de medicus, schenken meer aandacht aan de levende persoon, als die centrale densiteitskern, waaruit zowel de zonde als de neurosen kunnen ontspruiten. Daarom juist hadden wij ook iets meer gewenst over het diep-persoonlijke karakter van de genade. P. Fransen

Max Pribilla, *Mut und Zivilcourage,* Mit einem Vorwort von Oskar Simmel S.J., Frankfurt a/Main, Josef Knecht, 1957, 12 x 19.5, 158 blz., geb. DM 6.90.

Op 25 november 1954 stierf in München Max Pribilla S.J., een korte tijd professor in de Moraal te Valkenburg, en daarna een der meest bekende medewerkers van *Stimmen der Zeit.* O. Simmel geeft in deze uitgave een korte levensschets van de man zelf (7-21). Daarop volgt een derde uitgave van een studie over de christelijke moed, in 1944 voor het eerst verschenen bij Alsatia in Kolmar, en in 1947 in Hamburg. Het probleem van de moed heeft Pribilla zijn hele leven geïnteresseerd. Onder het Nazi-regime mocht hij dan ook zijn bespiegelingen in praktijk brengen, wat in deze materie nog de beste behandeling zal zijn. De moed is er om beleefd te worden, wat hij dan ook gedaan heeft met een kalme onverschrokkenheid. Zijn uiteenzetting is helemaal klassiek. Eerst komt een meer filosofische beschouwing, sterk geïnspireerd door St. Thomas. Dan volgt een korte theologie van de moed. De titel wijst er op, dat hij veel meer belang stelt in de „Mut zu Hause", de moed in het leven van elke dag, en na zijn ervaringen en ontgoochelingen gedurende de oorlog 1914-1918 in België, waarover Simmel vertelt, het probleem van de soldatenmoed met gemengde gevoelens bejegende. Men erkent wel het oude rationalisme en voluntarisme van de school van Valkenburg. Maar zijn sobere oprechtheid en ervaren mensenkennis brachten hem er toe de werkelijk essentiële kenmerken van de moed te omschrijven: zijn dubbel moment van „aggredi" en „sustinere", het mannelijk en het vrouwelijk aspect; zijn waarheidszin en afkeer voor elk fanatisme, dweperij en illusie; zijn fundering in een grote liefde; zijn grootste gevaar: de twijfel. P. Fransen

KERKGESCHIEDENIS

Ray C. Petry, *Late Medieval Mysticism. (The Library of Christian Classics,* XIII), London, SCM Press, 1957, 15.5 x 23.5, 424 Blz., geb. 35/.

Men kent wellicht deze luxueuse anthologie van Christelijke schrijvers, tegelijk uitkomend in de U.S.A. en in Engeland. Men vindt er veel werken van Luther en Calvijn, maar ook bloemlezingen uit de Patristiek en de Scholastiek. Deze uitgave bevat de voornaamste mystieke schrijvers van de Hoge en Latere Middeleeuwen. De volgende auteurs worden erin opgenomen: Bernardus, de Victorijnen (Hugo, Richard en Adam), Franciscus van Assisi, Bonaventura, Ramon Lull, Meister Eckhart, Richard Rolle, Heinrich Seuse, Catharina van Siëna, Jan van Ruusbroec, Theologia Deutsch, Nicolas van Cusa en Catharina van Genova.

Ray C. Petry is professor in de Kerkgeschiedenis aan de Duke University van North Carolina. Hij weet heel wat over Middeleeuwse literatuur en geschiedenis, maar weet evenzeer, wat ook een talent is, om raad te vragen en deze te volgen, waar het de moeite loont. Na een algemene inleiding over de voorgeschiedenis van de Middeleeuwse mystiek van Plato tot Gregorius de Grote, volgt dan zijn bloemlezing. Bij elke auteur hebben wij eerst een korte levensschets, een gequalificeerde bibliografie, die werkelijk zeer interessant is, en ook veel Duitse, Italiaanse en Franse werken en artikels beoordeeld op hun waarde, en tenslotte een beknopte verantwoording van de gekozen uittreksels. Deze kunnen tamelijk kort zijn, of het grootste deel bevatten van een bepaald werk, soms ook het hele werk, wanneer wij voor een klein boek staan. Men kan natuurlijk altijd twisten over deze selectie, maar zeker niet beweren dat zij, zoals zij voor ons ligt, niet religieus noch origineel zou zijn. Van Ruusbroec b.v. noemt Petry het meest typische werk *Van den Blinckenden Steen;* voor Eckart kiest hij de preken uit, die bewijzen dat de zo betwiste auteur een grote waarde hechtte aan de eenheid tussen contemplatie en actie, en dus tegenover zijn soms al te ijle speculatie werkelijk ook aandacht schonk aan het simpele leven uit het geloof en de liefde. Bij R. Lull kiest hij een zeer boeiend werk, een geromanceerd verhaal in het Catalaans, De Blanquerna. Zo neemt hij eveneens voor Bernardus enkele typische teksten voor zijn liefdemystiek.

Men heeft natuurlijk slechts de Engelse tekst. Deze werd genomen uit een oude vertaling als voor de *Benjamin Minor* van Richardus Victorinus, en het werkje van Catharina

van Genova over het Vagevuur. Andere vertalingen werden genomen uit meer recente edities. Soms werden deze enigermate aangepast, nu en dan toegelicht met een korte voetnoot, waarin soms enkele woorden staan in de oorspronkelijke taal. Over het algemeen staan wij dus werkelijk voor verzorgd werk. Men kan altijd disputeren over het nut van dergelijke uitgaven. Zoals deze werd opgevat, kan zij niets anders doen dan de lezers de smaak en ook de middelen geven om te grijpen naar de oorspronkelijke tekst. Hiermede is deze uitgave dan ook volledig verantwoord.

P. Fransen

Jacques ETIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes, Un changement de problématique au début du XVIe siècle,* (*Universitas catholica lovaniensis,* Diss. ad gradum magistri in Fac. Theol. vel in Fac. Iuris Can. consequendum conscriptae, Series III, tomus 3), Publications universitaires, 1956, 16.5 x 25.5. XXVI+202 blz., ing. 160 B. frs.

De theologische betekenis van deze magisterthesis ligt op een dubbel plan, historische en methodologische opzet van deze studie. De auteur heeft zijn onderwerp sterk en scherp omschreven, wat zijn recht is. Hoe ziet Erasmus de grondbegrippen van het Christendom: geloof, vrijheid, zonde, heil en christelijk leven, en in welke contekst? Hij wenst tegenover deze eigen positie van Erasmus de *reactie* te ontleden van een institutioneel corps. Hij kiest daarvoor uit de Universiteit van Leuven, en meer bepaald twee vertegenwoordigers van de theologische faculteit van toen: de evenwichtige en ruimdenkende Driedo, en de meer conservatieve, en strikt scholastische en polemische auteur Latomus. Omdat het dispuut tussen de Faculteit en Erasmus voor een groot deel over Luther loopt, plaatst hij in het midden van zijn werk een analyse van het werk van Luther, dat in dezen het meest typerend is: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Hij vindt bij Erasmus en Luther een ware omwenteling in het theologisch denken: van het objectieve naar wat hij terecht noemt het „prae-personalistische stadium". Niet alleen worden het geloof, de zonde en de vrijheid veel meer gedacht vanuit de densiteitsgrond van de menselijke persoon, die christen is, maar er voltrekt zich bij hen een zekere interiorisatie van het christelijke als zodanig. Het lichamelijke en uitwendige verliest aan waarde; het geestelijke wordt herwaardeerd, en zelfs in die mate, dat een zekere platoniserende scheiding tussen ziel en lichaam wordt doorgevoerd. Driedo zal in een rustig en gelovig zoeken trachten al het positieve van deze posities te assimileren. Ook zal hij veel meer de nadruk leggen op wat wij nu zouden noemen het „personalistische" en „totale" in het geloof, in de liefde en in de christelijke vrijheid. Latomus kan er niets van begrijpen, en zal dus uitsluitend en op zuiver negatieve wijze de ketterse stellingen moeten bekampen, zonder er een positief antwoord op te kunnen geven.

Als historische studie wordt het inzicht, dat wij hebben in de XVIde eeuw, waar ook andere grote geesten in dezelfde zin hebben gereageerd, als Seripando, Pole en Contarini, aangevuld met een goede studie van de mentaliteit aan de Leuvense Hogeschool. Methodologisch zal de auteur, vooral bij het einde, wijzen op de respectievelijke grenzen van het louter „objectieve" denken, en het existentiële of personalistische. Dat hij zijn sympathie voor het laatste niet verbergt, is zijn recht, en trouwens kenmerkend voor onze tijd, waar wij in zekere mate voor dezelfde problemen staan als in de XVIde eeuw, en wel op enigszins dezelfde wijze. Deze „Sitz im Leben" haalt het werk uit het „objectieve" kader van een academische magisterthesis, en brengt het meteen, zonder aan sereniteit te verliezen, binnen de ruimte van onze huidige theologische existentie.

P. Fransen

Wolfgang PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung in Theologie-geschichtlicher Sicht,* (*Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie,* 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 16.5 x 24, 228 blz. + 20 platen, geb. DM 24.—.

W. Philipp vangt aan met een citaat van de magistrale essayst, Paul Hazard, wiens studies over de XVIIIde eeuw hij wenst voort te zetten en te preciseren. Hij kiest daarvoor uit de periode die ongeveer loopt van 1680 tot 1725, de tijd van de „Früh-Aufklärung".

Zijn these klinkt tamelijk revolutionair, maar aantrekkelijk, omdat ze ook een licht schijnt te werpen op onze tijd. Het centraal aetiologisch gegeven ziet hij in wat hij noemt de „Kopernikanischer Chok", die van Copernicus, over Galilei, G. Bruno tot Newton, de hele aristotelisch-scholastische visie op het heelal verbrijzelt, en dit zowel bij de protestanten als bij de katholieken. Hieruit ontstaat in de Barok het scepticisme, een typisch nihilisme, het pantheïsme, of als tegenhanger het alles op het individu centrerende atomisme. Daartegenover staat als compensatieverschijnsel het eigene theatrale pathos van de Barok, waardoor in wijdte van perspektieven, onrust en luidruchtigheid van beweging en vorm, de eenzaamheid en de vertwijfeling van de mens in deze nieuwe wereld wordt vergeten. Deze geseculariseerde rationalistische grondinspiratie zet zich voort in het Engels Deïsme en

in de daaraan beantwoordende posities van Chr. Wolff uit Hamburg. De „Früh-Aufklärung" is in wezen verschillend en zelfs onafhankelijk van dit rationalistisch Deïsme, en heeft niets met de posities van Leibnitz en van Chr. Wolff te maken, al zal deze laatste zich tegenover de aanvallen van de protestantse Orthodoxie opstellen als de leider en zelfs als de stichter van de meer gelovige houding, de Physiko-Theologie, een opvatting die trouwens gemeengoed geworden is, en van Chr. Wolff het proto-type maakt van de Aufklärung.

De „Früh-Aufklärung" wordt echter getypeerd door de Physiko-Theologie, die zich geenszins, als het Deïsme en Chr. Wolff, distancieert van de theologie der kerken, en nog minder onder te brengen is onder de term rationalisme. Het is een diep religieuze, zij het voor ons gevoel dikwijls ongenietbare, poging om tot een levenssynthese te komen tussen wetenschap en religie. Deze synthese, alhoewel zij zoveel aandacht schenkt aan de preciese studie van de „wonderen" van de natuur, blijft eerder op een irrationeel vlak van het vrome schouwen, het „contemplate" van de Engelse physiko-theologen. Alles biedt de theologen en de gelovige wetenschapslui de gelegenheid om de lichtende afglans te schouwen van Gods Majesteit: de donder, de sneeuw, de insecten, het instinct, de menselijke anatomie, enz., enz. Dit wordt niet gededuceerd, maar rechtstreeks gecontempleerd in de „wonderen van de Schepping", in „het boek van de natuur", na de Bijbel het tweede boek, waarbij wij Gods glorie kunnen kennen. W. Philipp, die van vreemde en zelfs van onmogelijke woorden houdt, spreekt bij die gelegenheid van het „Kabod-Dosca-Komplex". Deze sterk religieuze stroming ontstaat volgens hem, vooral in het protestantisme, als voortzetting van de grondhouding van de eerste reformatoren, het „soli Deo gloria".

Om zijn thesis te bewijzen heeft W. P. tijd noch moeite gespaard. Zijn bibliografie, zijn feitenmateriaal grenst aan het ongelooflijke. Zijn werk verliest er overigens aan helderheid bij. Enkele steekproeven lieten evenwel de vraag opkomen, of wel al zijn voetnoeten werkelijk ad rem zijn. Dit geldt vooral waar hij R.K. ideeën bespreekt, als waar hij P. Claudel citeert als typerend voor de R.K. exegese (118, n. 89)!!!, of verwijst naar het LThK en een artikel van K. Algermissen, over het atheïsme, waar wij niets konden vinden dat enigszins zijn bewering bevestigt (171, n. 7). Hij lijkt ons ook het ongelukkige principe te huldigen: „Warum es einfach machen, wenn es kompliziert auch geht!" Deze kritiek neemt niet weg, dat men voortaan met zijn werk zal moeten rekening houden. Hij heeft een duidelijke vraag gesteld, en voor een deel reeds beantwoord.

P. Fransen

PROTESTANTICA

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1956. Begründet von Johannes SCHNEIDER, Herausgegeben von Joachim BECKMANN. 83. Jahrgang, Gütersloh, Carl Bertelsmann, 1957, 15 x 23, XII + 382 blz., geb. DM 35.—.

Bij onze jaarlijkse bespreking van het *Kirchliches Jahrbuch* van de EKiD zouden wij dit keer de nadruk willen leggen op drie punten, die van meer universeel en oecumenisch interesse zijn. Vooreerst krijgen wij enkele belangrijke redevoeringen en akten uit de *Deutsche Evangelische Kirchentag* in Frankfurt (8 tot 12 augustus, 1956), die zoals men weet, als heel speciaal theoretisch en ook praktisch thema de „Biecht" had uitgekozen. Verder komt in dit *Jaarboek* een uitgebreide geografische, kerkelijke en statistische studie van de hand van Hildegard SCHRAEDER over de Orthodoxe Kerk (Griekenland, het Patriarchaat van Konstantinopel, Rusland, en de diaspora). Hierop volgen nog verscheidene documenten die betrekking hebben op de verhoudingen tussen deze kerken en de *Oecumenische Raad*. Men vindt niet altijd en overal zoveel concrete gegevens samen. Ten slotte komen zoals altijd op het einde verschillende statistische gegevens: de staat van het geestelijk Ambt, het aantal en de spreiding van de Sacramentenbediening en van andere kerkelijke handelingen: Doopsel, Konfirmation, Huwelijk, kerkelijke begrafenis, Avondmaal en Bekeringen. Maar op het einde geeft Annemarie BURGER een zeer interessant overzicht van het aantal, de oorsprong, de spreiding, enz. van diegenen die theologie studeren op de Duitse universiteiten en Hogescholen. Het is opvallend hoe in de Deutsche Bundesrepublik het hoogtepunt wordt bereikt in 1949/50, en hoe sindsdien het aantal theologiestudenten langzaam maar zeker is teruggelopen. In de DDR echter is het aantal studenten betrekkelijk gering, maar blijft steeds stijgen. Men kan zich werkelijk afvragen, tegenover de algegemene krisis van de roepingen voor het priesterlijk leven, of de welstand niet een van de grote hindernissen is in het beantwoorden van een werkelijke roeping in de dienst van God.

Belangrijk zijn natuurlijk de gegevens over de strijd van onze broeders in het geloof in de Oostzone, en ook een hoofdstuk over de mannenarbeid in de kerk, wat enigermate beantwoordt aan onze ontvoogding van en aandacht voor de leken. Ten slotte vinden nog enkele onprettige spanningen in de EKiD hun principiële, of simpelweg hun feitelijke op-

lossing: de hele vraag rond Niemöller en het *Kirchliche Aussenamt* van de EKiD, en de vraag rond de herbewapening, de reorganisatie van het Duitse leger, en de netelige kwestie van de dienstweigering, waarover ons grote uittreksels uit de parlementaire disputen in de Bundesrat worden voorgelegd. Men kan hierbij ook rekenen de disputen rond de persoon van Heinemann, die allemaal betrekking hebben op de problemen rond de politieke en religieuze verantwoordelijkheid van de EKiD in de huidige tijdsomstandigheden.

P. Fransen

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege und K. E. Logstrup, herausg. von Kurt Galling, I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1957, 20 x 28, XXXII blz. + 1898 kol., samen 21 afleveringen, intekeningsprijs DM 4.20 per aflevering.

In *Bijdragen* 18 (1957) 318-319 konden wij reeds de drie eerste afleveringen bespreken van deze eerste band. Het geheel werd gepland op 6 delen en één registerband, met ongeveer 1920 kol. per deel. Men voorziet verder 60 blz. met illustraties, en 26 landkaarten, waarvan enkele in kleur. In de voorgaande bespreking benadrukten wij het feit, dat deze uitgave een duidelijke vooruitgang betekent op de voorgaande: het vrijzinnige standpunt werd verlaten, wat al blijkt uit de medewerking van E. Schlink uit Heidelberg, O. Cullmann uit Bazel, K. H. Rengstorf uit Münster, G. Gloege uit Jena, W. Trilhaas uit Göttingen. Autoriteiten als M. Eliade uit Frankrijk, C. F. von Weizsaecker (atoomwetenschappen), W. Visser 't Hooft (oecumenisme), M. Burrows uit USA (Qumrâm) en C. F. Schaeffer uit Beiroet staan borg voor de verzorgde behandeling van speciale kwesties.

Wij wezen reeds op de grotere belangstelling voor dogmatiek, ook buiten de lutherse kerken, voor liturgie, missionering, oecumenisme. Wij zouden in deze bespreking de aandacht willen vestigen op de zin voor *actualiteit*. Het woord „arbeid" vormt een hele reeks zeer belangwekkende trefwoorden, toevertrouwd aan verscheidene specialisten. De vragen rond de atoomenergie krijgen zowel een wetenschappelijke als een theologische belichting van het standpunt uit der Kerken. Niet alleen wordt een bekende distinctie aangebracht in vele artikels tussen Israel en het Jodendom, maar op vele plaatsen worden de reeds verschenen teksten van en werken over Qumrâm aangewend en besproken. Nieuw is ook bij de klassieke vermelding van het „oerchristendom" de meer missionarisch georiënteerde indeling: „De jonge Kerken" in Azië en Afrika. Niet-lutherse kerken worden dikwijls, als bij de oud-katholieken en de anglikanen door eigen mensen behandeld. Een verder inzicht in de actualiteit geeft ons een korte lijst van voorkomende persoonsnamen: P. Althaus, H. Asmussen, John Baillie (waarom niet Donald M., zijn broeder?), H. Urs von Balthasar, K. Barth (894-898), G. Bell, E. Berggrav, W. Bergengruen, H. Bergson, M. Blondel, Don Bosco, E. Brunner (niet P. Brunner), O. Casel, P. Claudel, Fr. Cumont (niet O. Cullmann). Over China vinden wij een kort artikel over de missionering van de Nestorianen in de VIIde eeuw.

Speciale aandacht verdienen de volgende artikelen: anthropologie (psychopathologisch, filosofisch en dogmatisch; dit laatste door R. Prenter); apologetiek, met kort en zeer goed artikel over de R.K. Ap. door H. Fries uit Tübingen; een klein stukje over „Arts en zielzorger". Ons trof vooral een grootse studie over de „Aufklärung" (703-730). Zo merkten wij nog op een tamelijk goed artikel over de Biecht, en dan de uitvoerige behandeling van „Bijbel" met verscheidene hiermee samengestelde trefwoorden (zo de Bijbelse beweging in het moderne Katholicisme). De theologie van Calvijn wordt door O. Weber uiteengezet, niet door W. Niesel. Ook de studie van het „Christendom" krijgt een ruime plaats (1685-1729), met een laatste hoofdstuk over „het wezen van het Christendom". Zo ook de „Christologie" (niet Christus), waar de theologie van het oerchristendom werd geschreven door G. Sevenster uit Leiden, het dogmatisch hoofdstuk door P. Althaus. Waar steden vermeld worden (Bazel, Berlijn, Bonn, Athene, enz.) komt dikwijls alleen een historie voor van de universiteit aldaar, soms ook de geschiedenis van het bisdom. Ons Nederlanders zal het interesseren, dat E.P. St. Axters O.P. een kort artikeltje heeft gewijd aan „Bloemardinne".

Omdat de vraag ons bezig houdt, hebben wij tevens onze aandacht geschonken aan de problemen rond het christelijk ambt. De tot nog toe opgenomen artikelen hebben ons nogal ontgoocheld. Dit verwondert ons des te meer, omdat wij hier staan voor een belangrijke oecumenische vraag, en een centraal kerkelijk probleem. H. Conzelmann blijft erg vaag in zijn behandeling van „Amt", haast uitsluitend charismatisch, en niet institutioneel, waar men eigenlijk toch reeds over heen is. H. Riesenfeld is iets beter over „Apostel", al is de literatuur en de problematiek veel rijker. A. Adam heeft het over „Bischof", waarvan hij het ontstaan eerder vindt bij de Mebaqqer van de Qumrâm-gemeente. S. C. Neill geeft dan een

overzicht over de episcopale problematiek in de jonge kerken. Hij wijst tevens op het grote aantal inlandse bisschoppen in de R.K. Kerk, vooral onder de invloed van Pius XI en Pius XII. Voor Belgisch Kongo verwijst hij naar dit trefwoord; op deze plaats echter heeft Fr. HEYER vergeten dit probleem aan te snijden. Deze laatste gewaagt tevens van „Wahlen" in B.K., waarbij de Protestanten een zeer grote invloed hadden. Bij ons weten hebben de eerste verkiezingen in Leopoldstad, Stanleystad, en Elisabethstad plaats gehad rond het einde van 1957, datum waarop de bedoelde aflevering reeds was verschenen.

P. Fransen

Martin LUTHER. *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, Aus dem Lateinischen übersetzt von E. ELLWEIN, 4. neubearbeitete Aufl., (*Ausgewählte Werke*, Herausg. von H. H. BORCHERDT und Georg MERZ, Ergänzungsreihe, II. Band), München, Chr. Kaiser, 16 x 24, 536 blz.

D. Martin LUTHER, *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Die Deutsche Bibel*, 10. Band, Erste und zweite Hälfte, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1956 en 1957, 20 x 28, XVI + 589 en CI + 349 blz., ing. DM 55.— en 50.—, bij intekening resp. DM 44.— en DM 40.—.

Het zal onnodig zijn te wijzen op het belang van de bekende kommentaar op de Brief aan de Romeinen, waarmede de Augustijnermonnik in Wittenberg de richting van de Reformatie schijnt in te slaan. Men kent ook de vreemde geschiedenis van het Hs. Gedurende eeuwen werd het praktisch niet gebruikt, en helemaal niet uitgegeven. Men vond eerst een belangrijke kopij, de „Palatijnse" op het Vatikaan. Voor een deel door Aurifaber overgeschreven voor Ulrich Fugger, kwam het aldus in de Bibliotheek van Heidelberg, en, na de schenking van Maximiliaan I aan Gregorius XV, op het Vatikaan. Intussen lag het oorspronkelijke Hs. uitgestald in de *Berliner Staatsbibliothek*, waar het pas in het begin van deze eeuw werd „ontdekt" door Dr. J. Ficker, en in 1908 voorlopig uitgegeven. De volledige accurate en wetenschappelijke Weimar-uitgave door J. Ficker, K. Meissinger, G. Buchwald en H. Dreger, volgde pas in 1938 en 1939. Ondertussen had men ook enkele „Diktaten" gevonden van studenten, die evenwel korter bleken te zijn dan de tekst die L. voor zichzelf had geschreven.

Luther volgt nog de middeleeuwse wijze van kommentaren. De drukker Johannes Grunenberg had voor hem „apud Augustinianos" een gedrukte tekst voorbereid, waar hij dan eigenhandig zijn kommentaar bij schreef. Tussen de lijnen en aan de rand kwamen de „Glossae", nl. woordverklaringen en aanwijzigingen over de struktuur en de volgorde van de tekst. Daarbij komen nog 123 blz. „Scholia", nl. de eigenlijke kommentaar op de grote themata uit de Brief van Paulus.

Deze Duitse vertaling, die reeds aan haar vierde druk is, en werd bijgewerkt volgens de allerlaatste bevindingen van de Luther-studies, bevat de Duitse vertaling van de „Scholia" en het wezenlijke uit de „Glossae". Het blijkt dus niet bedoeld te zijn voor wetenschappelijk werk. Intussen blijft het ook voor buitenstaanders erg praktisch, omdat achteraan 36 blz. nota's volgen, waarbij allerlei nuttige realia worden gegeven: verwijzingen naar Migne, naar de eigen werken van Luther in de Weimar-uitgave, historische gegevens over de Scholastiek en de tijdgenoten van Luther. Het belangrijkste lijkt ons evenwel de dogmatische *Index*, waarbij verwezen wordt naar de voornaamste religieuze themata en onderwerpen uit het werk. Het is natuurlijk allereerst een hulpmiddel voor studenten in de Lutherse theologie en Pastoren. Het kan echter wegens zijn noten ook een handige hulp verstrekken bij de aanvang van elk wetenschappelijk onderzoek op deze kommentaar van Luther op de Romeinenbrief.

De grote uitgave van Luther's *Werke* nadert hare voleinding. Reeds worden de delen aangekondigd, waarin uitvoerige, haast exhaustieve *Indices* worden voorzien op heel het theologisch oeuvre van de Reformator. Deze *Indices* werden trouwens reeds ingezet met de 58. Band, 1. Teil, waarin alle persoonlijke détails over Luther werden opgenomen. Intussen geraakt ook de III. Abteilung: *Die Deutsche Bibel (1522-1546)* klaar. De drie laatste delen zijn in voorbereiding. Het tiende deel is nu verschenen, en bevat twee banden. Het werd uitgegeven door H. RUECKERT, die ook een *Obituarium* heeft bezorgd op de beroemde medewerker, W. Elert, en door Hans VOLZ.

In dit deel werden de „Poëtische Boeken" uit de Duitse vertaling van Luther opgenomen, nl. het Boek Job, de Psalmen en de Boeken van Salomon. Men kent de gewone werkwijze van de uitgevers van deze reeks: Zij geven de tekst weer van de uitgave van 1524 en 1545. Voor de Psalmen werd echter hiervan afgeweken, omdat natuurlijk de wordingsgeschiedenis van het Lutherse *Psalterium* zo buitengewoon interessant is. Zo krijgt men eigenlijk tegenover elkaar drie volle kolommen, waarin de volledige tekst van 1524, 1531 en van

1545 wordt weergegeven samen met de randglossen en de bijbelse parallelteksten. Daartussen loopt een vierde kolom, waarin enkel de tekstvarianten uit pas ontdekte Wittenbergse uitgaven weergegeven worden op vier kleine kolommen: de uitgaven van 1524, 1525 (verloren, maar door andere drukken vertegenwoordigd), 1525 en 1528. Dit werk werd door Hans VOLZ gedaan, en werd op zeer overzichtelijke wijze in druk gebracht. De tweede band werd ook bezorgd door Hans VOLZ. Het bevat alle boeken die worden toegeschreven aan Salomon. H. V. wijdt meer dan 100 blz. aan de studie van al de bestaande uitgaven van 1524 tot 1546, terwijl hij heel speciaal zijn aandacht schenkt aan hun onderlinge afhankelijkheid.

Ten slotte komen nog in een uitgebreide „Anhang" de overige gegevens over het Lutherse *Psalterium,* voor zover zij niet reeds werden opgenomen in de delen 1, 3 en 4 van *Die Deutsche Bibel.* Wij krijgen eerst het korte *Psalmenregister* van Georg Roerer (1541/42), de Voorrede van Luther op de Neuburger uitgave van 1545, de Latijnse correcties van Luther op het *Psalterium* in 1529 en in 1537 met de volledige tekst van het *Psalterium translationis veteris correctum* uit 1529. Luther gebruikte echter ook een Hebreeuwse tekst, die in 1516 door Johann Froben werd uitgegeven te Bazel. Men kent drie van deze drukken die met Luther worden in verband gebracht, de *Frankfurter,* de *Danziger,* en het exemplaar uit de *Bibliotheca Palatina* in Parma. Vooreerst bewijst H. Volz hoe de twee eerste exemplaren zeker in het bezit zijn geweest van Luther, en door hem gebruikt werden. Het boekje echter uit de Bibliotheek van Parma, waarin hij vier verschillende handschriften kan onderscheiden, heeft niets met Luther te maken. Geen enkele schrijfwijze heeft iets gemeens met het schrift van Luther of een van zijn medewerkers, maar het kan ook niet door L. gebruikt geweest zijn, zelfs niet bij de tekstrevisie van 1531. Het kan dus niet bij de bronnen van L. worden ondergebracht. De *Frankfurter* en de *Danziger* zijn belangrijk genoeg; ook worden alle glossen, meestal Latijnse, en zelfs enkele biografische details, die men in deze banden lezen kan, met zorg uitgegeven en in nota vergeleken met Latijnse en Duitse vertalingen van Luther zelf.

Zo wij enigszins zijn ingegaan op de technische werkwijze van deze uitgave, is het niet omdat er enige twijfel zou bestaan nopens de wetenschappelijke vaardigheid en geleerdheid, waarmede traditiegetrouw steeds nog aan deze Lutheruitgave wordt gewerkt, maar om heel speciaal te wijzen op het heel belangrijke studiemateriaal, dat hier verzameld werd voor de kennis van de Psalmen bij Luther en in de XVIde eeuw.

P. Fransen

Christoph RHEIN, *Paul Tillich, Philosoph und Theologe, Eine Einführung in sein Denken,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1957, 13 x 21, 200 blz., ing. DM 9.80.

Aan de Universiteit van Erlangen heeft C. Rhein onder Prof. Dr. P. Althaus een doctoraal proefschrift verdedigd, waaruit hij nu in dit werk de sterk gecondenseerde substantie weergeeft, zonder de wetenschappelijke „impedimenta" van een klassieke thesis. Een formule, waar zeker in onze tijd iets voor te zeggen valt. P. Tillich is zonder twijfel een origineel, en zelfs een onthutsend denker. Men herkent in zijn spreken vele van oudsher vertrouwde stemmen: Kant, Schelling, Kierkegaard, Heidegger, Nietzsche, Barth en zelfs Hegel, en toch kan men hem nergens veilig thuis brengen. Hij is een theoloog, die formeel elke vorm van „theologia naturalis" verwerpt, en zich toch aanhoudend aan filosofie bezondigt. Anderen zien in hem een filosoof, die de theologie niet met rust laat. Hij ziet zichzelf op de grenzen van filosofie en theologie. Dit alles brengt de lezer in verwarring. Daarbij houdt hij er een eigen terminologie op na, en dit in twee verschillende talen, eerst in het Duits, en nu in het Engels.

C. Rhein tracht ons de sleutel te geven voor dit denken, en wij moeten bekennen, dat deze sleutel het lezen heel wat vergemakkelijkt. Hij heeft deze sleutel gezocht in de allereerste werken van Tillich, waar ze uitdrukkelijker wordt erkend, en bij Tillichs meester, Martin Kaehler van Berlijn. Men kent de heilsleer van de Lutherse kerk, de leer van „Wet en Evangelie", van „Gods Toorn en Genade", van „het leven onder de wet en het leven in de rechtvaardiging door het enkele geloof". Kaehler noemt dit dialektische en dogmatische principe „den evangelischen Grundartikel", en Tillich „the Protestant Principle", d.i. deze dialektiek zal niet alleen ons heil in Christus bepalen, maar het hele zijn als zodanig, ook ons filosofisch denken, absoluut alles van binnen uit structureren.

Zo dit waar is, dan volgen hieruit belangrijke toepassingen, die zowel theologisch als filosofisch uiterst interessant zijn. Alles wordt dus noodzakelijkerwijze bepaald van God uit, vanuit dit *éne handelen Gods* bekomen de verschillende dialektische spanningen hun hogere eenheid, die nooit hun onderlinge distinctie opheft, een soort eschatologische eenheid. Dat wil zeggen dat filosofie en theologie onderscheiden zijn, maar tevens intens korrelatief. In de existentiale analyse van het zijn zal het „autonome denken van de mens (steeds onder God, en dus in gehoorzaamheid)" *de vragen* ontdekken van het zijn. In de

konkrete situatie van de Openbaring, vooral in Christus, moet de theologie de existentiële *antwoorden* vinden, en dus voor elke nieuwe tijd herdenken. De filosoof en de theoloog kunnen waarlijk over God spreken, zij het doorheen symbolen (in de volle zin van het woord). Daar mijn handelen, mijn existentie, mijn zijn en denken voortdurend onder Gods veroordeling (afgrond), en Gods genade staat (grond van het zijn), affirmeert de filosoof de „grond zelf van het zijn" vanuit de existentiale analyse van zijn zondige existentie. De theoloog echter ontvangt uit de Schrift, en vooral in Christus, de levende symbolen, waarmede hij waarlijk God treft in het falen, hem erkent in de twijfel, hem benadert in de distantie. Het is de „christelijke paradox", die Tillich van Kierkegaard overneemt, en waarmede hij o.i. K. Barth voorbijstreeft. De moeilijkheid voor R.K. denkers is dat zij dikwijls niet op de hoogte zijn van de *objectiviteit*, die in de „subjectiviteit" van Kierkegaard en Tillich schuil gaat, omdat steeds alles dialektisch van God uit wordt gedacht. Daarom zal zelfs de beste Amerikaanse kenner van Tillich, G. Weigel hem niet altijd zuiver interpreteren. Meteen zal Tillich weer de „analogia fidei" in eer herstellen, die hij natuurlijk steeds dynamisch denkt, zoals het ook moet zijn. Hierin zal hij natuurlijk, zoals zijn geloofsgenoten, St. Thomas als zuiver essentiële denker misduiden. Wie zich in dit zeer persoonlijke denken wil inwerken, zal er baat bij vinden.

P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Atti del Congresso Internazionale di Filosofia. Antonio Rosmini. (Stresa-Rovereto 20-26 Luglio 1955), a cura di Michele F. Sciacca, Firenze, G. C. Sansoni, 1957, 15.5 x 24, XXXIV + 1253 blz. in twee delen, ing. L. 11.000 voor beide delen samen.

De akten van het internationaal congres handelend over de wijsbegeerte van Antonio Rosmini worden hier met zorg en volledigheid in het licht gegeven, zodat de lezer een trouwe weergave zal vinden van het geheel der honderd bijdragen welke door wijsgeren van alle landen in het verrukkelijk natuurdecor van Stresa-Rovereto aan de persoon en het oeuvre van een groot Italiaans filosoof werden gewijd. In de Franse, Engelse en Duitse referaten stoot men wel eens op een storende zetfout, die deze internationaal-wetenschappelijke uitgave komt ontsieren. Maar van de andere kant is het werk gemakkelijk hanteerbaar dank zij een uitgebreid namenregister op het einde. Voor al wie kenner of bewonderaar is van Rosmini, en voor hen die het oordeel der geschiedenis willen vernemen over deze veelomstreden figuur, een onvervangbare aanwinst.

A. Poncelet

Aristoteles, *Politica*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, *(Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis)*, London-Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1957, 12.5 x 19, X + 282 blz., geb. 25/.

Onder alle tot nog toe verschenen tekstuitgaven van Aristoteles' Politica dient men deze als veruit de beste te beschouwen. In zijn sobere inleiding erkent de bewerker al wat hij aan de Duitse uitgave van Immisch verschuldigd is; doch ondertussen heeft hij op zijn beurt de voornaamste handschriften opnieuw doorgenomen en dit heeft hem toegelaten tussen de afwijkende leeswijzen een heel wat oordeelkundiger keuze te doen. Een zorgvuldig opgestelde „Index nominum et potiorum verborum" verhoogt ten zeerste de bruikbaarheid van deze ook typografisch uiterst verzorgde uitgave.

J. De Munter

Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, Livre quatrième, Texte de l'édition Léonine, Traduction française par les RR. PP. R. Bernier et F. Kerrouanton, Paris, P. Lethielleux, 1957, 18.5 x 23.5, 494 blz., ing. 2.850 Fr.frs., geb. 3.350 Fr.frs., speciale voorwaarden bij inschrijving op de IV delen.

In het vierde boek van de *Summa Contra Gentiles* heeft St. Thomas zijn filosofisch inzicht tot het uiterste gescherpt, om iets te kunnen zeggen over de fundamentele geheimen van het katholiek geloof: de H. Drievuldigheid, de Menswording-Verlossing, de eeuwige zaligheid als laatste doeleinde van het menselijk bestaan. Hij heeft met deze theologische bedoeling het denken over het woord, de persoon, de geest, de „visio" enz. in een uiterste intellectuele krachtinspanning opgedreven, zodat het de geheimen der Openbaring tegemoet zou kunnen treden, in de wetenschap, dat deze ontmoeting nooit de afstand tussen weten en geloven kan overbruggen. Een strikte bewijsvoering is hier uitgesloten; het ideaal is, b.v. betreffende de H. Drievuldigheid: „*utcumque* concipere posse qualiter sit divina generatio accipienda" (c. 11). De Latijnse tekst in deze uitgave is die van de *editio leonina* en de Franse vertaling is zoals voor de vorige delen van deze Summa zeer verzorgd. Gezien de omvang van de tekst zijn enkele vergissingen onvermijdelijk. Hier en daar noteerden we een zekere onvastheid in de terminologie. Zo wordt b.v. in hoofdstuk 11 de „intentio

intellecta" vertaald door „concept", maar ook eenmaal door „verbe", en alhoewel de twee uitdrukkingen *intentio intellecta* en *verbum* materieel wel dezelfde betekenis hebben, toch worden ze in dit hoofdstuk door St. Thomas zorgvuldig onderscheiden. Anderszijds treft men in deze vertaling veel gelukkige vondsten aan, zoals b.v. „utpote hic aer in ignem generatum" weergegeven door: „ainsi cet air est changé en ce feu qui prend".

F. De Raedemaeker

Petrus THOMAE O.F.M., *Quodlibet*, edited by Sister M. Rachel HOOPER O.S.F. and Eligius M. BUYTAERT O.F.M. *(Franciscan Institute Publications*, Text Series n° 11, edited by Eligius M. Buytaert O.F.M.), New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1957, 16 x 24, 242 blz., ing. 330 B.frs.

Petrus Thomae is een van de allereerste „Scotisten": de uitgave van zijn nog niet uitgegeven werken biedt derhalve kans heel wat licht te werpen op het ontstaan en de ontwikkeling van de Scotistische scholen. Deze zeer verzorgde uitgave van zijn *Quodlibet* werd van een korte, degelijke inleiding voorzien door P. Eligius M. Buytaert O.F.M., wiens ander wetenschappelijk werk een borg is voor de degelijkheid van deze uitgave. Een gezamenlijk overzicht van de hele gedachtenwereld van Petrus Thomae wordt door hem in het vooruitzicht gesteld na de volledige publicatie van de werken.

J. De Munter

F. A. LEA, *The tragic philosopher, A study of Friedrich Nietzsche*, London, Methuen, 1957, 14.5 x 22.5, 354 blz., geb. 30/.

Dit boek wordt gelezen als een symfonie, en het werd ook volgens drie „bewegingen" opgesteld. De verscheidene aspecten van Nietzsche's persoonlijkheid worden belicht met behulp van biografische bijzonderheden en overvloedige citaten, waarbij de waardering het in de finale haalt op de nuchtere zakelijkheid. Reeds op p. 104 was gezegd dat N. een van de eerlijkste mensen was die ooit hebben geleefd. En op p. 349 horen we dat de auteur van de „Antichrist" de eerste was die het Evangelie in twintigste-eeuwse termen wist voor te stellen! Men zou gaan denken dat Mr. Lea ofwel een te optimistisch beoefenaar van het vrije onderzoek is ofwel onze eeuw te zeer, naar zijn eigen slotwoord, als een wildernis ziet. De paradox is echter helemaal niet te verwerpen, aangezien de auteur in het laatste hoofdstuk van zijn studie meent te hebben aangetoond dat N. zich zijn leven lang uit een protestants-piëtistische opvoeding heeft losgewoeld om dan tot een karikatuur te komen van de verlossing die „over het goede en het kwade heen" reeds lang door Christus was gepredikt en uitgebazuind over de wereld door Paulus. De tragische schrijver van de „Umwertung aller Werte" heeft, alsdus S., Christus en zijn leer grondig misverstaan, omdat hij zo weinig theologische grondslag bezat.

Hoewel deze theologie door Mr. Lea zelf maar heel summier wordt aangegeven en bovendien volgens hem van elk „gnosticisme" zou moeten gezuiverd worden, lijkt ons zijn visie werkelijk zeer interessant en de waardige bekroning van een pittig geschreven werk. Dit werk is zelf een drama, waarin de muziek zich op wonderbare wijze met de redelijkheid vermengt. Maar wij zouden aan niemand die de volheid van Christus ontdekken wil durven aanraden dat hij daartoe het spoor van Zarathustra volgen zou. De Perzische genius zal ons met de rots en de woestijn zijner woorden wel op de weg van Damaskus brengen, maar of wij daar ook het licht van Christus vinden, zal, zo leert ons deze schitterende biografie, allerhoogste Genade zijn.

A. Poncelet

Max SCHELER, *Gesammelte Werke*, 10, *Schriften aus dem Nachlass*, I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern, A. Francke Verlag, 1957, 16 x 24, 583 blz., geb. 38.— Zw.frs., ing. 33.— Zw.frs., bij intekening op alle banden, resp. 29 en 34.20 Zw.frs.

De samenstelling van deze eerste *Band* van de *Schriften aus dem Nachlass* wijkt aanmerkelijk af van de eerste uitgave van 1933. Aan de daarin opgenomen studies *Tod und Fortleben, Ueber Scham und Schamgefühl, Vorbilder und Führer, Ordo Amoris, Phänomenologie und Erkenntnistheorie* en *Lehre der drei Tatsachen*, werden in deze nieuwe uitgave nog twee andere belangrijke, hier voor het eerst gepubliceerde stukken bijgevoegd: *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* en *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, waardoor deze *Band I* met ongeveer een honderd bladzijden werd vermeerderd. De titel van het eerste stuk (1912-14) is duidelijk op zich. In het tweede stuk betoogt Scheler hoe een inzicht in de realiteit van God, volgens hem, niet langs de weg van formele kennis, conclusie of postulaat kan gewonnen worden, doch enkel door een persoonlijk antwoord van de mens op een zelfopenbaring en zelfmededeling van God. Scheler analyseert er verder het fenomeen van het agnosticisme, de geloofshouding, de vormen van Gods

zelfopenbaring alsmede de verhouding van deze openbaring tot de vrijheid van de mens. Zoals onmiddellijk blijkt, sluit deze in 1915-16 geschreven studie — geconcipieerd in het perspectief van de laatste hoofdstukken van zijn *Formalismus in der Ethik* — ook nauw aan bij de *Probleme der Religion* van 1921.

De tekst van de vroegere inhoud heeft een aantal belangrijke wijzigingen ondergaan. Zo volgen nu de *Zusätze*, die vroeger in een *Anhang* bijeengebracht waren, onmiddellijk op de stukken waarbij ze horen. De *Zusätze* zelf werden vaak heel anders geschikt en van meerdere ondertitels voorzien. Ook de ondertitels van de hoofdtekst werden hier en daar uitgebreid en vermenigvuldigd, dit alles naar aanduidingen van manuscripten. Een zorgvuldige studie en eventueel ontcijfering van nagelaten handschriften, getypte geschriften en verspreide aantekeningen heeft het Maria Scheler mogelijk gemaakt verschillende, soms uitgebreide toevoegingen bij de tekst aan te brengen, of, zoals voor de *Lehre der drei Tatsachen*, de echte samenhang van de tekst terug te vinden. Dit alles stelt het belang van deze nieuwe uitgave voldoende in het licht. — Uit de beschrijving van de toestand der oorspronkelijke teksten (cfr *Nachwort)* kan men gissen voor wat een moeilijke taak de *Herausgeberin* gestaan heeft. Ook verdient de zorg en de moed waarmede zij deze taak, dank zij een jarenlange geïsoleerde arbeid, tot een goed einde heeft gebracht, alle bewondering. Dit eerste deel der *Schriften aus dem Nachlass* vormt de 10e *Band* van Schelers *Gesammelte Werke*. De rest van de *Nachlass* zal in Band 11, 12 en 13 verschijnen. Hiermede zal de in 1933 begonnen en dan wegens tijdsomstandigheden afgebroken publicatie van Schelers nagelaten geschriften eindelijk worden voortgezet. Reeds aan dit 1e deel werd een gedetailleerd *Sachregister* en een *Personenregister* toegevoegd, samen met uitvoerige *Bemerkungen zu den Manuskripten*. Zoals aan de reeds verschenen delen heeft het Francke Verlag ook aan dit deel de uiterste zorg besteed.

L. Vander Kerken

Herbert MARCUSE, *Eros und Kultur, Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1957, 13 x 20.5, 264 blz., DM 16.80.

Freud dacht dat de cultuur en inzonderheid de beschaving het resultaat zijn van een onderdrukking der *Libido*. Is dit wel helemaal zo, vraagt H. M. zich af. De vraag kan des te geredelijker gesteld worden, daar Freuds opvatting omtrent de cultuur, alles bij elkaar, tamelijk dubbelzinnig is. Uit zijn eigen opvatting volgt immers dat de cultuur, hoezeer ze ook uit onderdrukking moge voortkomen, toch ook de condities creëert waardoor een afschaffing dezer onderdrukking mogelijk moet worden. H. M. heeft er zich op toegelegd om deze inwendige dubbelzinnigheid der cultuur haar volle waarde te geven. De verhouding van het *Lustprinzip* tot het (cultuurscheppend) *Realitätsprinzip* werd, zo meent hij terecht, door Freud nog veel te *onhistorisch* begrepen. Wat Freud op rekening van de onbehaaglijke arbeidsnoodzakelijkheid stelt, moet gezien worden als een gevolg van de historisch-sociale vorm dezer noodzakelijkheid, de *Herrschaft*, d.i. de verkeerde organisatie van de arbeidsgemeenschap. Een verstandige hervorming van deze organisatie zal een cultuurtoestand in het vooruitzicht stellen waarin de bevrediging der materiële behoefte van de mens zonder een massale verdringing der positieve levensbehaaglijkheid mogelijk zal worden. De onderdrukking, zo meent H. M., is in de tegenwoordige toestand grotendeels *zusätzlich*, en zelfs de moeizaamheid van de arbeid zal in een relatieve aangenaamheid verkeren, wanneer de arbeid eenmaal in groter vrijheid zal kunnen geschieden. In ieder geval zal dan van het idool van *maximum produktie* en van een *overvloed-voor-allen* moeten afgezien worden.

H. M. wil, met al zijn kritiek op Freuds metapsychologie, nochtans Freud en diens metapsychologie getrouw blijven. Hij keert zich dan ook tegen elk neo-freudiaans revisionisme, dat geleidelijk Freuds metapsychologische verklaringen verworpen heeft. Is het mogelijk dat deze verwerping zonder onmiddellijk nadeel voor de individuele psychoanalyse geschiedt, voor een psychoanalytisch inzicht in de toestand der gemeenschap is dit niet meer het geval. Het standpunt waarop H. M. zich stelt maakt enerzijds dat zijn studie tot een werkelijk dieper inzicht leidt in de leer van Freud, maar markeert van de andere kant ook de begrensde draagwijdte van zijn studie, omdat hierin de cultuur éénzijdig in verband met de freudiaanse *Lust* beschouwd wordt zonder dat de menselijke waarde der cultuur op zichzelf tot haar recht komt. Geeft dus het boek van H. M. ons niet zo heel veel inzicht in het eigenlijke wezen der cultuur, omtrent de ziekte dezer cultuur kan men er heel wat uit leren.

L. Vander Kerken

Walter KAUFMANN, *Existentialism from Dostojevsky to Sartre, (Living Age Books, M 39)*, New York, The Meridian Books, 1956, 11 x 18, 319 blz., ing. $ 1.45.

Walter Kaufmann wil het existentialisme vertellen in plaats van het systematisch uiteen te zetten. Aan de hand van een eigen inleiding en een zelfuitgekozen bloemlezing geeft hij

het verhaal der opstandige geesten, die in de traditionele filosofie de existentie weer aan de dag hebben gebracht. Hij toont hun opzet, hun vernieuwende waarde, hun onderlinge connexie en vijandschap. Sartre krijgt het leeuwenaandeel, omdat bij hem de warmte van de eigen belevenis duidelijk is, terwijl naast hem Jaspers en Heidegger nog eerder verschijnen als theoretici. Marcel wordt niet aangehaald omdat hij als religieus denkende tot een menselijke geesteshouding behoort die uit haar essentie steeds existentieel is. S. ging ook ter plaatse om als het ware de existentie zelf der grote meesters te betrappen. Uit dit alles volgt een zeer interessante en vlotte kennismaking met de existentialistische beweging, waarbij het jammer zou zijn indien zij niet voerde tot diepere filosofische bezinning.

A. Poncelet

Franz BRENTANO, *Die Lehre vom richtigen Urteil,* Nach den Vorlesungen über Logik mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie aus dem Nachlass herausgegeben von Franziska MAYER-HILLEBRAND, Bern, A. Francke Verlag, 1956, 13 x 20, ing. 22.— Zw.frs, geb. 26.50 Zw.frs.

De wetenschappelijke uitgave van Brentano's logische onderzoekingen is zeer welkom in een tijd, waarin het niet altijd duidelijk meer is wat de fenomenologie en het existentialisme aan de wegbereider en leermeester van E. Husserl verschuldigd zijn. De nadruk op de psychische inwendigheid, de objektgebondenheid van het bewustzijn, de existentiële herwaardering van het oordeel, de ontleding van de verhouding der gedachte tot haar verwoording, zijn hoofddelen van Brentano's logica, waaraan psychologisme werd verweten. De uitgave werd bezorgd aan de hand van verscheidene handschriften, met nauwkeurige aanduiding van de aangebrachte bewerkingen of aanvullingen. Een namen- en zakenregister voltooit dit geduldig en accuraat wetenschappelijk werk.

A. Poncelet

Aron GURWITSCH, *Théorie du champ de la conscience, (Textes et études anthropologiques),* Bruges, Desclée De Brouwer 1957, 14 x 21.5, 347 blz. ing. 195 B.frs.

Aron Gurwitsch, die in 1928 te Göttingen doctoreerde en tegenwoordig doceert aan de Brandeis University in Noord-Amerika, beoogt met dit boek een fenomenologische studie te geven over het veld van bewustzijn, waarbij hij niet alleen nauw aansluit bij E. Husserl, maar tevens belangrijke gedachten naar voren brengt omtrent de fenomenologie in het algemeen. De twee eerste gedeelten, die vrnl. psychologisch zijn dienen hem als middel voor zijn doel. In het derde gedeelte komt de eigenlijke fenomenologie aan de beurt, waarbij G. de nadruk legt op het verschil tussen fenomenologie en psychologie. Deze laatste blijft naar zijn mening in de „natuurlijke houding" volharden, terwijl de fenomenologie ook deze houding door de reductie tussen haakjes moet zetten. Het vierde gedeelte geeft een fenomenologie van de waarneming, van de zintuigelijke waarneming in het bijzonder. De consequenties daarvan worden in de beide volgende gedeelten nader uitgewerkt. Het belangrijkste resultaat van dit onderzoek is de bevinding, dat alle waarnemen noodzakelijk is waarneming van een noëma in een eenheid waarin het staat (per-ception = ex-ception), altijd verschijnt in een contekst, terwijl het bewustzijn zelf ook weer een eenheid is, het bewustzijnsveld met zijn drie wijzen van eenheidsvorming: thema, thematisch veld, randbewustzijn: „l'unité de conscience qui est conscience d'une unité". De waarheidselementen van verschillende psychologische theorieën, vooral van James en de Gestalt-psychologie, worden in zijn fenomenologie geïntegreerd. Een knap werk, uiterst waardevol voor psychologen, filosofen, historici der hedendaagse filosofie.

J. Nota

Albert VAN EYKEN, *The Status of Man in the Universe,* London, Longmans, Green & Co, 1956, 12.5 x 18.5, 128 blz., ing. 7/.

In negen tijden schrijft Mr. van Eyken zijn visie neer over de gestalte van de mens in het universum. Als men hem leest, is het alsof men vol spanning en gecharmeerd in Hyde Park aan het luisteren was naar een handig debater, die ook goed weet wat filosofie is. Het geheel klinkt als een levendig protest vanwege het allergezondste christelijk verstand tegen de halfslachtige wijze waarop in het spoor van Copernicus, van Darwin en van Freud de gestalte van de mens werd vernederd. Hetzij de mens als een stofje in een uiterst onsoliede kosmos wordt beschouwd, of als een toevallig produkt van zoölogische evolutie, hetzij hij psychologisch voor de poesjenel van zijn eigen onderbewuste associaties moet gelden, telkens wordt de mens vernederd op een wijze, die onecht is omdat zij hem laat heen en weer slingeren van hoogmoed naar vertwijfeling. Dat is de grondgedachte van dit sprankelend werkje.

Schrijver heeft het onder nummer vijf tegen het unfair gebruik van de redenering „ad

hominem". Nu zullen doorgewinterde wetenschapslieden. hoewel door het betoog getroffen en geschokt, wel niet kunnen nalaten de uitgestalde luister van de „common sense" voor onwetenschappelijk te houden en zelf te zeer „ad hominem". Wij menen echter toch dat een dergelijk ruim opgevat „ad hominem" niet te vermijden is, nu eenmaal de wetenschap zelf in haar onbaatzuchtige ijver om de objectieve feiten te achterhalen en uit te buiten, het subjectieve feit dat de mens zelf is, over hèt hoofd zou hebben gezien. Maar we zouden hier in elk geval niet zo ver willen gaan als de auteur het doet onder nummer zeven, waar hij voor „anthropocentrische" religie pleit als enige weg om uiteindelijk ook theocentrisch te zijn. De soms al te abstracte ethos van de wetenschap heeft voor de centrering van het Goddelijke een onvervangbare rol te vervullen.

A. Poncelet

Dietrich VON HILDEBRAND, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957, 13 x 21, 194 blz., geb. DM 13.80.

Terwijl enerzijds de hedendaagse wijsbegeerte sterk benadrukt, dat de taal een constitutief moment van ons denken uitmaakt, wordt anderzijds de hedendaagse literatuur in hoge mate beïnvloed door wat er in de eigentijdse wijsgerige stromingen omgaat, ja werken vooraanstaande moderne filosofen hun gedachten en overtuigingen vaak uit in de vorm van roman of toneelstuk. In het bijzonder is dit het geval wat de situatie-ethiek betreft. Het is dan ook de grote verdienste van deze studie van Dietrich von Hildebrand over de situatie-ethiek, dat hij op de eerste plaats uitgaat van de desbetreffende tendensen in de hedendaagse romanliteratuur.

Met het hem eigen indringende analyserende vermogen weet Dietrich von Hildebrand de mentaliteit der situatie-ethiek te omschrijven, haar intuïties en strevingen te doorgronden, maar ook haar scheeftrekkende kritiek op traditionele opvattingen en haar funest voorbijschieten aan haar doelstellingen te brandmerken. Bijzonder verdienstelijk achten wij de eerste hoofdstukken, die achtereenvolgens „Der Pharisäer", „Selbstgerechtigkeit" en „Der tragische Sünder" karakterizeren — voorts de zo evenwichtige beschouwingen in de beide volgende hoofdstukken over „Geist und Buchstabe" en „Freiheit des Geistes", terwijl de hoofdstukken over „Felix culpa" en „Sündenmystik" het principieel onjuiste perspectief der situatie-ethiek duidelijk belichten. Minder geslaagd lijkt ons het hoofdstuk over „Christliche Moral", omdat hier de geboden theologische beschouwingen voorzeker ten achter blijven bij de voorafgaande filosofische. Een uitstekende samenvatting van de over het boek verspreide beschouwingen biedt ons het hoofdstuk over de „Grundirrtümer der Situationsethik". Deze degelijke studie over de situatie-ethiek verdient voorzeker in het bijzonder ook de belangstelling van literatoren en eenieder die zich voor de hedendaagse romanliteratuur interesseert.

A. van Leeuwen

Georges GUSDORF, *La vertu de force, (Initiation philosophique)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 12 x 18.5, 120 blz., ing. 240 Fr.frs.

In de serie *Initiation philosophique* biedt G. Gusdorf ons een kleine monografie over de deugd van sterkte. In zijn beschouwingen doorloopt hij achtereenvolgens de diverse menselijke waarde-niveaux, vanaf de fysieke kracht tot de zedelijke deugd van sterkte, waarbij hij er voorzeker in slaagt het specifiek eigen karakter van de sterkte als zedelijke deugd duidelijk naar voren te brengen. Zeer goed komt dan ook in deze verhandeling naar voren, dat de sterkte als zedelijke deugd, als een beleving der menselijke totaliteit gekenmerkt moet worden. Daarentegen wordt echter het specifiek eigene, wat de sterkte van andere zedelijke deugden onderscheidt, minder duidelijk uitgewerkt: dreigt in het achtste hoofdstuk de sterkte te veel beperkt te worden tot de moed om risico's op zich te nemen, o.i. is in het negende hoofdstuk de sterkte reeds ongemerkt overgegaan in een andere deugd, m.n. de trouw aan zichzelf.

A. van Leeuwen

Veronica KIRCHER, *Die Freiheit des körpergebundenen Willens*, Freiburg (Zwitserland), Universitätsverlag, 1957, 200 blz., 15.— Zw.frs., DM 14.50.

Uitgaande van het feit dat onze laat-idealistische tijd met gemengde gevoelens van roes en vertwijfeling de lichamelijke gebondenheid van de menselijke geest pleegt te onderstrepen, wil schrijfster in het kader van de thomistische filosofie de menselijke vrijheid bestuderen voor zover het lichaam voorwaarde is van de wil en de wil zich aan het lichaam moet aanpassen. In een eerste deel wordt het probleem van de lichamelijk-gebonden vrijheid uiteengezet aan de hand van de fylogenetische bevrijdingstheorie van M. Pradines, het binnenmenselijk standpunt van de bevrijding uit het instinct volgens E. de Greeff, en P. Ricoeur's fenomenologie van de geïncarneerde vrijheid. Deze drie theorieën werden oordeelkundig gekozen; beide eerste zien de lichamelijke gebondenheid eerder van het natuur-

wetenschappelijk standpunt uit, van onderuit dus, terwijl de fenomenoloog van bovenuit het bewustzijn het lot van de geïncarneerde subjectiviteit beschrijft en analyseert. Vervolgens wordt elk dezer perspectieven met zorg en methode besproken, zodat het terrein bij het begin van het tweede deel klaar ligt voor de thomistische behandeling van het vraagstuk. Deze behandeling is zeer helder en groepeert in een nieuwe synthese de gehele psychologie van de wil, met een zeer moderne beklemtoning van de biologische openheid der menselijke psyche en van het concreet-historisch karakter van elk menselijk willen. De studie vindt haar besluit in een bladzijde over de menselijke vrijheid als gerelativeerde absoluutheid. We bekennen gaarne dat we hier dan een hoofdstuk hadden verwacht waarin de theologische perspectieven van het probleem verder werden uitgebouwd, zoals ze reeds kort en met kennis van zaken op blz. 127 waren aangegeven.

A. Poncelet

Friedrich DESSAUER, *Streit um die Technik,* Frankfurt a.M., Verlag Josef Knecht, 1957, 15 x 21.5, 472 blz., geb. DM 17.80.

Onafgebroken gedurende 50 jaar heeft Friedrich Dessauer, vanaf zijn eerste publicatie in 1907 over de techniek, die hij als actief werkzaam technicus van zo nabij kende, verder gefilosofeerd, over dit onderwerp geschreven, voordrachten gehouden en gezagvol aan de discussies deelgenomen. In *Streit um die Technik* biedt hij ons nu de samenvatting van zijn zo belangrijk en vruchtbaar levenswerk in een boek, dat getuigt van rijp en evenwichtig inzicht in de problemen der moderne techniek, dat ons zijn auteur leert waarderen als een ervaren technicus, begaafd filosoof en diepgelovig christen.

In het eerste hoofdstuk geeft Dessauer een uitvoerig literatuuroverzicht van de filosofie der techniek over de eerste helft dezer eeuw tot 1945. Hij bespreekt de bijdragen van zijn tijdgenoten, waarvan hij er velen persoonlijk kende, waarmede hij discussieerde en waarvan hij de publicaties met intense belangstelling volgde. Inderdaad een literatuuroverzicht, dat sprankelt van leven en op deskundige wijze de principiële punten en grote lijnen doet oplichten.

Het tweede hoofdstuk biedt ons een „4de druk" van Dessauers *Philosophie der Technik.* Een nieuwe bewerking, die de drie voorafgaande uitgaven in belangrijke mate overtreft in breedte, diepte en rijpheid van visie. Wat de grondgedachte betreft, zoekt ook nu weer Dessauer aansluiting bij de „drie rijken" van Kant, waartussen hij de techniek als vierde rijk inbouwt. Maar zijn openstaan voor de fenomenologie en de existentie-filosofie heeft zijn gedachten verruimd, onafhankelijker gemaakt van Kant en vruchtbaarder doen aansluiten bij zijn zo rijke technische ervaring. Met nog meer nadruk dan vroeger werkt Dessauer het onderscheid tussen techniek en economie uit, omdat, zoals hij o.i. zeer terecht constateert, het juiste inzicht in het wezen der techniek bij zeer vele schrijvers verduisterd wordt door de confusie van de techniek met de economie. Het wil ons echter voorkomen, dat toch ook Dessauer er nog niet in slaagt deze confusie tot klaarheid te brengen, omdat hij reeds vanaf het begin van zijn beschouwingen de finaliteit als kenmerk der techniek naar voren brengt en deze finaliteit begrijpt als gerichtheid op de menselijke behoeftenvoorziening. Ook in deze herbewerking blijft Dessauer o.i. een te eenzijdig accent leggen op de betekenis der uitvinding voor het begrip der techniek. Voorzeker is de uitvinding een uiterst belangrijke technische categorie, maar dan ook slechts één categorie. De zorgvuldige uitwerking van de overige technische categorieën, zoals b.v. de constructie, uitvoering, bediening, alsmede van de verschillende soorten van technische producten, zou voorzeker én tot een rijker inzicht in het wezen der techniek én tot de ontwikkeling van een technische categorieën-leer voeren.

Het derde hoofdstuk beweegt zich op het terrein van de theologie der techniek. Hierin wordt uitvoerig gesproken over de in de discussies zo vaak naar voren gebrachte Genesisteksten en in aansluiting bij Dessauers werk *Seele im Bannkreis der Technik* wekt het een ernstige religieuze bewogenheid voor de pastorale en apostolische opgaven, waarvoor de moderne techniek ons stelt. — Het vierde hoofdstuk bespreekt de vervlochtenheid der techniek met de overige kultuurwaarden, in het bijzonder met economie en kunst. Het vijfde hoofdstuk bestudeert de bijdragen der existentie-filosofie voor de filosofie der techniek, in het bijzonder in de werken van Karl Jaspers, José Ortega y Gasset en Martin Heidegger, en vervolledigt aldus het eerste hoofdstuk voor de jaren na 1945.

Het slothoofdstuk geeft een overzicht van de bijeenkomsten over de problemen der moderne techniek na de tweede wereldoorlog in Duitsland — levert een evenwichtige critiek op de extreem pessimistische en optimistische verwachtingen aangaande de verdere ontwikkeling der techniek — en besluit met een reële, gezond optimistische waardering van de nieuwste toekomstperspectieven der moderne techniek.

A. van Leeuwen

Giorgia POIDOMANI, *La filosofia sociale dell'equilibrio*, (*Collana Pedagogica*, 3), Siena, Casa editrice Maia, 1956, 15,5 x 19.5, 117 blz., ing. L. 500.

Dit essay van de vooraanstaande Italiaanse opvoedkundige komt neer op een pleidooi voor een juiste interpretatie van de morele leuze „willen is kunnen". Als achtergrond dienen de huidige naoorlogse onevenwichtigheid, de jeugdcriminaliteit, de onmenselijkheid van sommige opvoeders met de daaruit volgende opvoedkundige mislukkingen. Zowel in het sociale leven van de menselijke vrijheid, betoogt S., als in dat van de school, is de verhouding tussen willen en kunnen te bepalen door het evenwicht: evenwicht van geest en hart waardoor de mens (inz. de jeugd) ertoe gebracht wordt precies te willen wat hij ook reëel kan. Deze gedachtengang wordt op een zeer directe, vlot associërende, doch naar onze smaak iets te hartstochtelijke wijze ontwikkeld. Dor is deze „filosofia" stellig niet. Haar overtuigingskracht evenwel zou, indien boven de anekdote resoluut de voorkeur was gegeven aan het argument, aan universaliteit en perenniteit nog hebben gewonnen.

A. Poncelet

Ralf DAHRENDORF, *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft* (*Soziologische Gegenwartsfragen*, Neue Folge, herausgegeben von C. Jantke, L. Neundörfer, H. Schelsky), Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1957, 16.5 x 24.5, 270 blz., gen. DM 21, geb. DM 24.

Het onmiskenbaar fenomeen van de sociale „klasse" vraagt naar het verstandelijk doordringen tot een wel omschreven begrip van klas en tot een theorie, die dit begrip in een algemene sociale leer zijn plaats aanwijst. De eerste, die de theorievorming van het klasfenomeen heeft nagestreefd, was Marx, en wel met zulk een denkkracht, dat zijn klassentheorie als de proefsteen blijkt te zijn voor alle recentere theorieën. Door de orthodokse marxisten wordt de „theorie van de klassenstrijd" nog steeds beschouwd als de enige, die het geheim van de menselijke samenleving in haar historische ontwikkeling en het lot van het mensdom zelf totaal ontsluiert. Talrijker worden steeds de sociologen en filosofen, die zich van dit totalitarisme distanciëren. Naar de mening van de schrijver van dit boek zijn zij er nochtans niet in geslaagd, de marxistische theorie te weerleggen, nl. door haar op te nemen in een ruimere verklaring, die even goed en beter rekenschap geeft van de fenomenen. De schrijver meent een dergelijke nieuwe wetenschappelijke theorie te kunnen uitwerken.

Er zijn drie fundamentele delen in dit werk te onderscheiden: een diepgaande analyse van de marxistische klassentheorie, een kritisch overzicht van de recentere sociologische studiën over de klasse, die het marxistisch schema verlaten (o.m. Nemchinov, Schumpeter, Burnham, Croner, Renner, Geiger, Marshall, Shelsky, Durcker, Mayo) en tenslotte de eigen theorie van de schrijver. Deze wordt samengevat in de definitie: „Klassen sind konfligierende soziale Gruppierungen, deren Bestimmungsgrund (und damit *differentia specifica*) im Anteil an oder Ausschluss von Herrschaft innerhalb beliebiger Herrschaftsverbände liegt" (blz. 139). Uit deze definitie volgt 1. dat er steeds klassentegenstellingen zullen bestaan, daar de menselijke samenleving niet denkbaar is zonder de relatie van gezagsdragers en onderhorigen; 2. dat de klassentegenstelling fundamenteel niet op een verschil in de eigendomsverhoudingen is gebaseerd, zoals Marx beweerde, maar wel op een sociale machtsverdeling; 3. dat de klassentegenstellingen — en hierin heeft Marx juist gezien — de drijvende krachten zijn van de veranderingen in de sociale struktuur; 4. dat er zovele soorten van klassen en klassentegenstellingen zullen bestaan, als er soorten van dergelijke verhoudingen zijn, zo b.v. de politieke klassen en de industriële, die gedeeltelijk of materieel kunnen samenvallen, maar nooit geheel of formeel — hetgeen door Marx over het hoofd werd gezien; 5. dat het konfliktueel karakter van de klassen zich niet a priori tot het uiterste moet verscherpen, noch fataal naar een revolutie leiden, hetgeen ten onrechte door de marxistische klassentheorie wordt vooropgesteld. Dit boek betekent ongetwijfeld een serieuze aanwinst voor de steeds groeiende literatuur over dit belangrijk sociologisch onderwerp.

F. De Raedemaeker

Heinz KLUTH, *Sozialprestige und sozialer Status*, (*Soziologische Gegenwartsfragen*, Neue Folge, Heft 1, in Verbindung mit A. ACHINGER, E. BAUMGARTEN, A. BERGSTRASSER, P. R. HOFSTATTER, S. LANDSHUT, W. MUHLMANN, G. WEIPERT, G. W. JURZBACHER, herausgegeben von C. JANTKE, L. NEUNDORFER, H. SCHELSKY), Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1957, 16 x 24, 101 blz., DM 10.50.

Deze allermerkwaardigste sociologische studie handelt over een vraagstuk dat in de structuurbouw van een maatschappelijke groei, zoals wij er tegenwoordig een beleven, centraal moet heten: de diepe, geestelijke zekerheid nl. van de mens in de gemeenschap. Het

sociaal zekerheidsgevoel wordt door de auteur met het sociaalprestige in verband gebracht. Dit zeer interessant begrip, verwant met charisma, gezag, eer en aanzien, wordt naar zijn structuur beschreven en ontleed, voornamelijk echter afgewogen tegen de meer individualistische opvatting, die in het begin van deze eeuw door Ludwig Leopold werd gehuldigd. Prestige wordt door deze oudere socioloog nog zeer individueel-psychologisch gezien als een geheel van kwaliteiten waardoor de enkeling, niet zelden langs onbewuste en bijna magische weg, zijn omgeving beïnvloedt. Heinz Kluth wil integendeel van deze al te psychologische categorie een echt sociologisch structuurbegrip maken. Hij zal het sociaalprestige daarom verbinden met de adequate beleving van de algemeen-erkende maatschappelijke waarden, aan welker verwezenlijking de mens door zijn levensstaat of status deelneemt. Deze categorie van de deelname vindt haar bezegeling in de sociale ordening, waarin bij de voortdurende verandering der instellingen de zinvolle positie der enkelingen in de maatschappelijke integrering het samenvallen van sociaalprestige en sociale status mogelijk maakt.

Wij vinden deze studie zeer kostbaar, rijkgestoffeerd en flinkgebouwd, maar toch ietwat te bescheiden en zelfs misleidend waar het om de absolute waarde van de sociale orde gaat. Deze orde restloos tot het „Ordnungsgefühl" (p. 98) herleiden is niet ongevaarlijk.

A. Poncelet

Otto Willmann, *Didaktik als Bildungslehre, nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung,* Mit einer Einführung von Prof. Dr. Fr. X. Eggersdorfer in Otto Willmanns Leben und Werk, 1839-1920, *(Schriften des Willmann-Institutes),* Freiburg, Herder, 1957, 15 x 23.5, XXXVI + 677 blz., geb. DM 32.—.

Hoe is het mogelijk in een tijd, waarin het oude nooit „oud" genoeg wordt geacht, en het nieuwe steeds door nieuwere ideeën wordt voorbijgestreefd, dat een solied huis als Herder de „Sechste, *unveränderte* Auflage" laat uitkomen van een werk dat in 1882-1889 verscheen? Wanneer men het boek voor zich ziet liggen kan men moeilijk aan deze vraag ontsnappen. Iedereen kent natuurlijk O. Willmann als filosoof en pedagoog. Hij behoort tot die reeks namen die in het geheugen van een ontwikkeld man rondhangen, maar om hem nog te gaan lezen! En toch, de inleiding van Prof. Dr. Fr. X. Eggersdorfer wijst erop hoe na deze tijdgenoot van de Oostenrijkse monarchie ons is gebleven. Eerst door zijn leven dat zich van de Pools-Duitse gebieden heeft afgespeeld over Berlijn, Wenen, tot in Praag en Salzburg. Ook zijn religieus avontuur: van een liberaal katholicisme vervalt hij al gauw, als zo vele jonge intellectuelen van nu, in een vaag Christendom „zonder dogma's", om door het lijden, in het huwelijk en gesteund door de studie van de Schrift en de praktijk van de liturgie een hernieuwd geloof te ontvangen. Ook hij verheft zich tegen het subjectivisme van de Duitse Transcendentalisten. In Berlijn zal hij, zoals hij het zelf bekende, „over Herbart heen Aristoteles terug vinden, maar een Aristoteles, die sterk gecorrigeerd was door een typisch moderne platoonse inspiratie. De Romantiek geeft hem de smaak terug voor de mythen uit de oudheid, de verhalen uit eigen bodem, maar ook voor het goddelijke verhaal in de Schrift. Meteen wordt hij verlost van het individualisme, en treedt op als de besliste voorvechter van het communautaire, waar het ook maar te vinden is, in het familiale, het volkse, de kultuurgeschiedenis van het Westen (dit vooral onder de invloed van Ziller), en de Kerk Gods. Maar wat nog het meest treft in deze man, in de rustige organische groei van dit leven, waar alles ten slotte een plaats en een betekenis krijgt. Nu is het zijn roeping geweest deze zeer rijke levenservaring om te zetten in een filosofie en een techniek van de opvoeding, als instandhouding juist van het gemeenschappelijke kultuurgoed en het kerkelijk geloof. Hij was hierin tevens een overtuigd klassicus. Op dit punt zal wellicht onze tijd de meeste vraagtekens plaatsen. Nochtans stelde zijn interesse voor de psychologie hem tevens open voor een meer systematische pedagogie, niet exclusief gebonden aan Grieks-Romeinse vormen.

Daarom juist lijkt ons deze heruitgave zinvol. Wij hebben een taak in deze tijd, maar wij kunnen deze niet tot een goed einde brengen zonder een organische gebondenheid met het verleden. Dit te loochenen, zou een hervallen betekenen in het meest toegespitste individualisme!

P. Fransen

Gustav Siewerth, *Metaphysik der Kindheit,* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 17 x 23, 135 blz.

In gedrongen, zwaar geladen stijl schrijft de auteur over wezenstrekken van het kind-zijn. Hierbij richt hij zich bijzonder naar thomistische opvattingen, naar Heideggers analyse van het 'Dasein' en naar de ervaringen van Montessori. Het kind wordt bijzonder beschouwd in zijn betrekking tot de ouders, en voortdurend wordt gelet op datgene, waarin het ge-

determineerde en driftmatige wordt overstegen en opgeheven tot echte menselijkheid. Dit werk komt tegemoet aan een onmiskenbare behoefte en het bevat waardevolle gedachten. Het is echter te betreuren, dat de auteur zo negatief staat tegenover de empirische wetenschappen, die zich met de bestudering van het kind bezighouden, zodat ook een poging om het bruikbare in de resultaten van deze wetenschappen op te sporen en te integreren — afgezien van de verwijzing naar het werk van Montessori — ontbreekt. J. Kijm

R. BAYER, *Traité d'esthétique*, Paris, Armand Colin, 1956, 14 x 23, 304 blz.

R.B. heeft vóór de oorlog naam gemaakt in de esthetiek met zijn volumineuze studie *L'esthétique de la grâce*. Het boek dat nu verschijnt is meer een algemene esthetiek en, afgezien van een kritisch-historisch overzicht van de verschillende oudere esthetische systemen en hun methoden, handelt het over de grondkwesties die zich stellen omtrent de schoonheidservaring en de kunstbeleving als zodanig. Beide worden althans in zover onderscheiden dat ze het onderwerp vormen van de twee hoofddelen van het boek. Wat de esthetische ervaring als object ontdekt is eigenlijk „un système de relations", niet een *representatief*, maar gewoonweg een *presentatief* iets, tevens uitgangspunt en belevingsruimte van een onuitputtelijk analytisch dynamisme. B. noemt dit nog „une expérience ouverte", waarbij men nochtans niet moet denken aan een of andere existentiële openheid-op-het-zijn, maar wel aan een steeds verder grijpende ervaring binnen het esthetisch gegeven. De auteur ontleedt de sensibele en intellectuele aspecten dezer ervaring en hun symbolische versmelting, omschrijft verder, naar klassieke trant, het schone tegenover het waardevolle, het volkomene en het nuttige.

Het tweede deel van het boek handelt dan uitdrukkelijk over de kunst, haar verhouding tot de filosofie, de gemeenschap, het leven, de natuur en het ideaal, de kunst als techniek, als schepping en als uitdrukking. R.B.'s opvattingen liggen zo wat in het verlengde van die van Basch, Lalo en Souriau, waarvan ze zich nochtans op meerdere punten distanciëren. Tot een meer existentiële beschouwing, zoals we die vinden in het werk van Mikel Dufrene, is B. niet doorgedrongen, en van de existentiefilosofie in het algemeen is in zijn werk weinig invloed te bespeuren. De filosofische grondslag van zijn esthetiek is nog steeds een soort besloten relativisme, dat zich buiten elke bekommernis om een geestelijke transcendentie houdt. L. Vander Kerken

Jacques DELESALLE, *Cet étrange secret. Poésie et philosophie à la recherche de Dieu, (Les Etudes Carmélitaines)*, Desclée De Brouwer, 1957, 14.5 x 22.5, 314 blz., 150 B.frs.

Deze studie beschrijft de wegen, waarlangs romanciers en filosofen naar God hebben gezocht in het wondere geheim, waarin Hij zich, volgens het woord van Pascal, heeft teruggetrokken. In het eerste deel van de dyptiek worden de grote moderne romans ontleed, van Dostoievsky over Gide naar Koestler; in het tweede deel zijn de filosofen aan het woord beginnend met Descartes over Kierkegaard tot Marcel. Hoewel het geheel de indruk laat de bundeling te zijn van een aantal briljante en zeer verzorgde conferenties over eenzelfde thema, toch wordt dit thema van het Godszoeken bij de moderne auteurs zo goed doorgetrokken en in al zijn nuances ontwikkeld dat het opgehangen beeld der bedoelde religiositeit van de afwezige of dode God bijna volmaakt is. J. Delesalle, die vóór enkele jaren een merkwaardig essay over de dialoog schreef, verstaat de kunst om met de tekst van zijn zegslieden een levendig gesprek aan te knopen en om zich in te leven tot in de concrete kracht van hun stijl. De conclusie evenwel van het werk lijkt ons niet ondubbelzinnig: met name waar in de laatste regels beweerd wordt dat heden ten dage de zin van het Godsprobleem zou veranderd zijn in zover het niet meer theoretisch doch existentieel zou worden opgevat. De wijze waarop een theoriserende existentie in haar nood aan de volheid der existentie het Godsprobleem stelt, lijkt ons psychologisch niet zo verschillend van de manier, waarop een existentie die vooraf zichzelf tot theorie heeft uitgeroepen, overal Gods afwezigheid ontmoet in de existentialistische poging om beschrijvend de theorie met de existentie in equatie te stellen. In beide gevallen is er veel theorie en veel existentie.

A. Poncelet

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Rudolf AFFEMAN, *Psychologie und Bibel, Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1957, 13 x 20, 126 blz., DM 13.50.

R. A. herneemt in dit boek eens te meer een kwestie die al meer stof heeft doen opwaaien, nl. de verhouding van Jungs psychologie tot de christelijke godsdienst. De zaak is van des te meer belang, omdat men, zodra het probleem wat breder wordt opgevat, terechtkomt

in de algemene verhouding van theologie en psychologie. Jung zelf verweert zich steeds tegen al de bedenkingen die men omtrent zijn opvatting van de religie maakt, met de bewering dat hij enkel aan psychologie wil doen. R. A. toont, na anderen, weer eens aan dat Jung door de manier zelf waarop hij zich „psychologisch" voor de godsdienst interesseert, een meer dan psychologische stellingname inneemt tegenover de godsdienst, inzonderheid tegenover de christelijke openbaring. In feite, zo betoogt R. A., huldigt Jung, weliswaar onbeleden, maar daarom niet minder werkelijk, een wereldbeschouwing die met de aanvaarding van een transcendente God in positieve tegenspraak is. De fout van Jung is niet, dat hij in de menselijke voorstellingen die de mens zich van God en van de geloofswaarheden vormt, archetypische waarden wil vinden, maar wel dat hij God en de geloofsinhoud per slot van rekening toch praktisch altijd weer met die voorstellingen zonder meer identiek stelt.

Weliswaar kan men niet zeggen dat Jung de godsdienst tot niets reduceert, maar toch is tenslotte de godsdienst en de geloofsinhoud voor hem maar een „Produkt der Seele". Daartegenover zal men, van gelovig standpunt, altijd stellen, dat men hier, niettegenstaande de soms verregaande individuele of collectieve psychologische inslag der onmachtige, menselijke voorstelling, met een transpsychische en transpsychologische werkelijkheid te doen heeft, waarvan men het transpsychisch en transpsychologisch karakter — hoezeer men zich ook voor het uitdrukkelijk psychologische ervan interesseert — toch niet, in deze inhoud zelf, ignoreren kan zonder meteen ook het psychologisch aspect ervan inauthentiek te maken. Wat niet wil zeggen, besluit de auteur, dat een „Begegnung von Theologie und Jungscher Psychologie für erstere" zonder enig nut zou wezen. R. A. is in deze studie niet gebleven bij algemene beschouwingen, maar behandelt uitvoerig de voornaamste trefpunten van Jungs psychologie met de christelijke godsdienst: God en het collectief onbewuste, Christus als symbool van het *Selbst*, Verlossing en *Selbstwerdung*, het *Selbst* in verband met de christelijke Godsgelijkvormigheid, het kwaad, en tenslotte Jungs soms fantastische opvattingen betreffende Triniteit en Quaterniteit.

L. Vander Kerken

Hans KUNZ, *Ueber den Sinn und die Grenze des psychologischen Erkennens*, Beiheft zur „Psyche", Stuttgart, Ernst Klett, 1957, 16.5 x 23, 158 blz., ing. DM 14.80.

Zeer onder de indruk van de onheuse en soms schaamteloze wijze waarop de hedendaagse psychologische wetenschap in de intimiteit van de mens binnendringt, tracht S. de juiste draagwijdte van het psychologisch kennen te duiden en de grenzen aan te geven, waarvan het niet eerbiedigen de zogenaamde mensenkennis in de zielkunde regelrecht naar de onmenselijkheid brengt. De studie vangt aan met een zeer interessante en schrandere kritiek op de moderne activistische afwijking, waardoor de nobele ethos van het weten en kennen in het algemeen en van het zielkundig weten in het bijzonder zijn oorspronkelijke zin verliest ten bate van een louter op machtsuitoefening en natuurbeheersing ingestelde wetenschap. Bijzonder boeiend zijn de beschrijvingen van het receptief karakter van het kennen, van het bijna teder zich verwonderen, van het innemend vernemen dat de kern vormt van de menselijke wil naar de waarheid. Jammer dat de overvloedige citaten de zich reeds zeer in problematiek uitspinnende schrijftrant niet komen verlichten, en er is ook geen register om de weetgierige lezer te helpen bij het controleren van een of ander gezegde. Zoiets zou nochtans zeer kostbaar zijn wanneer men bv. precies zou willen weten wat S. op de laatste blz. bedoelt waar hij voorstaat dat wij mensen ons wezen aan de natuur maar moeten teruggeven om dan in onze sterfelijke existentie „das Ungeheure" te vernemen. De menselijke natuur schijnt hier werkelijk tot alle verandering trotserende hypostase te worden samengaande met een niet geringe devaluatie van de persoonlijkheid. Wij vrezen dat vele naturen, door minder welwillendheid dan de auteur bezield, in dit wellicht al te eerbiedige en bedachtzame naturalisme geen heil zullen vinden tegen het aanrukken der psychologische onmenselijkheid.

A. Poncelet

C. J. JUNG, *Psychiatric Studies*, translated by R. F. HULL, (Bollingen Series, XX), New York, Pantheon Books, 1957, 16 x 23, 269 blz., geb. $ 3.75.

In de serie van Jungs volledige werken verscheen zo pas dit deel dat alle studies omvat die Jung in zijn eerste jaren als medicus-psychiater publiceerde (1902 tot 1905). Dit deel (dat op één na voor het eerst de verschillende bijdragen in het Engels uitgeeft) bewijst ten volle dat Jungs psychiatrische interesse zeer reëel was, doch tevens dat hij van den beginne af zeer sterk werd aangetrokken door de studie van de randgebieden van psychiatrie en psychologie. Zijn doktersthesis toch is gewijd aan de beschrijving en verklaring van een hysterisch meisje dat in een spiritistisch milieu optrad als medium. Het is interessant te zien hoe Jung hier reeds een voorgevoelen had van vele thema's die hij later verder zou uit-

diepen : zo worden de verschillende personnages die door het medium spreken teruggevoerd op „complexen" die in de eigen psyche van het medium aanwezig zijn. Naast deze intrinsieke waarde voor de kennis van Jungs ontwikkelingsgang, blijft ook de waarde van de uitgave, zoals die reeds bij gelegenheid van de publicatie der vorige delen werd naar voren gebracht, bestaan : zeer mooie uitgave, accurate vertaling, volledige bibliografie enz. R. Hostie

Willhart S. SCHLEGEL, *Körper und Seele, Eine Konstitutionslehre für Aerzte, Juristen, Pädagogen und Theologen,* mit 17 Abbildungen, Stuttgart, Enke Verlag, 1957, 16 x 24, 180 blz., gen. DM 17, geb. DM 19.50.

De lichaamsbouw lijkt voor deze auteur het beste uitgangspunt voor een exacte, vergelijkende beoordeling van de „Leib-Seele Einheit". De metingen die aan zowat een 10.000-tal mensen werden doorgevoerd hebben hem tot een andere dan de Kretschmerse „Konstitutionsdiagnostik" gebracht. Hij onderscheidt een athletisch en een asthenisch type met andromorfe-gynaecomorfe variaties. De auteur beschrijft het karakter van deze typen. Hij toont daarbij aan hoe belangrijk deze typologie kan zijn voor de geneeskunde, voor de beroepsoriëntatie, voor de criminalistiek en zelfs voor de huwelijksraden. Volgens de ondertitel zouden ook theologen met deze monografie gediend zijn. Doch dit zal dan toch maar zeer onrechtstreeks het geval zijn. De biologisch georiënteerde ethiek zal hen daarbij niet voldoen.

A. Snoeck

Edward F. GRIFFITH, *Marriage and the Unconscious,* London, Secker & Warburg, 1957, 15 x 22, 221 blz., geb. 21/.

Aan de hand van een viertal uitvoerig beschreven gevallen wil de auteur aantonen hoe in „mislukte huwelijken" zeer dikwijls onbewuste factoren meespelen van de meest uiteenlopende aard. De feiten die de auteur aanhaalt zijn niet nieuw, doch ze zijn zo typisch en de behandelingswijze die hij toepaste is zo accuraat beschreven dat eenieder die deze bijzondere problematiek regelmatig ontmoet heel wat zal kunnen leren bij het lezen van zijn uiteenzettingen. Daarbij is het ook interessant na te gaan hoe de auteur veel meer dan de lange analyses, de kortere behandelingsmethoden naar voren brengt die enigszins overeenkomen met een uitgediepte counseling. Ook voor vele zielzorgers zal dit werk een waardevolle bijdrage kunnen leveren. Toch moet ervoor gewaarschuwd worden dat de auteur (een gelovig protestant) graag anticonceptionele middelen aanraadt daar waar om welke reden dan ook kinderen ongewenst lijken ; aangezien de auteur lid is van de Family Planning Association is dit niet te verwonderen. Het brengt echter mee dat het boek strenge reserves vergt van moreel standpunt uit beschouwd. R. Hostie

Der Grosse Brockhaus, sechzehnte, völlig neubearbeitete Auflage in zwölf Bnd., Zehnter Bnd. Rin-Sok, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1956, 17 x 25, 771 blz., 50 Kunstdrucktafeln - Karten.

Een volledig overzicht geven van al de genoegens, die een nieuwe band van deze encyclopedie aan de zoekers weet te bieden, is vanzelfsprekend ondoenlijk. We hebben daarom uit de rijke voorraad onderwerpen die de lezer van dit tijdschrift kunnen interesseren, een bloemlezing gemaakt, waarbij we als algemene kanttekening kunnen opmerken dat de steekwoorden degelijk zijn behandeld en in de bibliografie de modernste publicaties zijn opgenomen : Risorgimento, S. Rita, Riten, Rittertum (hierbij had met nut het werk van Léon GAUTHIER, *La chevalerie,* Paris, 1883, gebruikt kunnen worden. De ridderslag is niet het constitutieve element van de ridderschap, maar de wapenoverdracht), Rituale, Ritus, Rokoko, R. Rolle, Rom, Romantik, Römerbrief, Römische Frage, -Geschichte, -Kunst, -Literatur, -Religion, Römisches Recht, -Reich, J. P. Roothaan S.J., Rosenkranz, A. Rosmini, Roswitha, Ruusbroec, Sabellianismus, J. M. Sailer, Sakrament (met goede weergave van de katholieke leer), Sakramentalien, Säkularisation, Salmantizenser, Salve Regina, Samaritaner, Samuel, Sarkophag, Savonarola, Schaepman, Schisma, Scholastik, Schriften (zeer interessante tabellen), Seele, H. Seuse O.P., Simon Stock, J. R. Slotemaker de Bruine. P. Grootens

VARIA

Prof. Dr. L. VANNICELLI, *De Godsdiensten van China,* bewerkt door M. VAN OSS C.I.C.M., met een bijdrage over het Christendom in China door Dr. Bonno BIERMANN O.P., *(De Godsdiensten der Mensheid),* Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1957, 330 blz., met 15 afbeeldingen, ing. 265 B.frs., geb. 295 B.frs.

Dit nieuwe werk uit de reeks *De Godsdiensten der Mensheid* richt zich niet tot vak-

kundigen ,maar tot personen „die na hun middelbare studies krachtens hun beroep of uit ernstige belangstelling meer daarvan willen weten". De schrijver en de bewerker (wiens aandeel in het werk waarschijnlijk vrij belangrijk is) komen er dus openlijk voor uit, dat zij in het vulgariserende genre willen blijven. Toch moet worden toegegeven dat zij zich niet hebben laten verleiden tot een overdreven vereenvoudiging die aan de oppervlakte van de problemen zou blijven, zoals wel enigszins het geval is bij Robert des Rotours in zijn essay over *La Religion dans la Chine antique*, verschenen in een soortgelijke Franse reeks. Wat het boek hierdoor aan helderheid heeft verloren, heeft het gewonnen aan wetenschappelijke ernst en zin voor de complexe werkelijkheid van het behandelde onderwerp.

Er werd blijkbaar gestreefd naar een prijzenswaardige volledigheid: een overzicht van de reeds eeuwenoude studie (I); een hoofdstuk over de verering van de hemel en de volksgodsdienst (II); een uitvoerige behandeling van de klassieke religies, Confucianisme (III), Taoïsme (IV), en Boeddhisme (V); een schets van het merkwaardige mozaiek van cultus, riten en gebruiken, uit velerlei disparate bestanddelen in de loop van eeuwen tot een betrekkelijke eenheid gegroeid (VI-VIII), en tenslotte een korte historie van het Christendom in China (IX).

Beschikken we voor de klassieke godsdiensten over betrouwbare historische documenten, die toelaten de ontwikkeling ervan duidelijk af te bakenen, dan is dat niet het geval voor het godsdienstig substraat. Ogenschijnlijk is het probleem daarvan tot nog toe verkeerd gesteld: men heeft al te zeer de verscheidenheid der volkeren en culturen verwaarloosd, waaruit de „Chinese" volksgodsdienst (als zodanig niet veel meer dan een „ens rationis") bestaat, of geleidelijk gegroeid is. Prof. Vannicelli geeft dit trouwens grif toe, maar heeft gemeend, zich in een werk als dit niet meer te mogen veroorloven dan de schuchtere poging, reeds vroeger aangewend, om alles te verklaren vanuit de dubbele invloed der twee grote dynastieën van de Sjang en de Tsjow. De Sjangdynastie, een moederrechterlijke landbouwerscultuur, kenmerkte zich door een verering van de aarde en een voorouderscultus. Het hier vrij zonderlinge fenomeen van de verering van Ti („de heerser van boven") wordt hypothetisch verklaard door de verheerlijking van een grote voorvader der dynastie. De Tsjowdynastie, wellicht van Turkse oorsprong, behoorde tot een patriarchale nomadencultuur, die aan de oorsprong stond van de eigenlijke verering van de hemel (T'ien). Terloops wordt nog geallludeerd op een vaderrechterlijke totemistische (jagers-)cultuur, waarover evenwel niet wordt uitgeweid, maar waarvan de terzake bevoegde lezer hier en daar toch een spoor zal ontdekken, bijvoorbeeld in het wijdverspreide beenderenorakel. Graag hadden we gezien dat de schrijver deze en dergelijke zaken, waarvan de hoofdstukken VI-VIII wemelen, zoveel mogelijk had thuisgewezen. Weliswaar heeft de opvallende syncretistische houding van de Chinezen op godsdienstig gebied zich ook in het uitwendige uitgedrukt, maar een allegaartje is dat toch wel niet geworden.

F. De Graeve

Arnold J. Toynbee, *Godsdienst en geschiedenis*, Nederlandse vertaling van J. A. Sandfort, Bussum, F. G. Kroonder, Berchem-Antwerpen, De Internationale Pers, 1957, 15.5 x 23, 299 blz., geb. f. 11.90, 180 B.frs.

Een boek van Toynbee lezen betekent altijd uit zijn schelp kruipen en het verleden beschouwen in wereldwijde perspectieven. Bij Toynbee leert men altijd iets, maar vaak, en nog het meest in dit boek, wordt men onaangenaam geprikkeld en geërgerd. In een eerste hoofdstuk spreekt de auteur zich uit over zijn standpunt: hij wil alle verschillen tussen scholen van historici overstijgen, om het standpunt van dé historicus in te nemen, wat reeds onmiddellijk een tikje pretentieus klinkt. Van dit verheven punt beschouwt hij in een eerste deel de hogere godsdiensten. Zoals hij in zijn tiendelig *A study of history* 21 culturen of *societies* identificeerde, zo telt hij precies zes hogere godsdiensten: „zoroastrianisme, jodendom, christendom, islam, mayana en hindoeïsme" (p. 142) en twee filosofieën-godsdiensten: het confucianisme en het hinayana-boeddhisme, die hij dan verder voortdurend als gelijkwaardige geloven met elkaar vergelijkt. Wanneer echter een hogere godsdienst zich als de enig ware aandient, is dit een „zondige aanspraak" (p. 147). Dit eerste deel heeft een verregaand syncretisme als achtergrond, maakt steeds veralgemeende beschouwingen zonder in de diepte te gaan en is een volslagen ontgoocheling.

Het tweede deel van dit boek: „de godsdienst in een verwesterende wereld" lijdt aan eenzelfde euvel als het eerste, maar heeft toch ook interessante en juiste beschouwingen. Aldus het hoofdstuk over de taak om het essentiële en niet-essentiële in een godsdienst steeds voor ogen te houden; indien de leiders van een hogere godsdienst dit niet doen, dan snijden ze meteen de weg af om voor hun godsdienst de hele wereld te veroveren. Het is opvallend dat Toynbee, in zijn Aanhangsels bij verscheidene hoofdstukken, tientallen keren de *Dictionnaire historique et critique* van de scepticus Bayle aanhaalt. Na de afstraffing die

Prof. Piet GEYL voor de B.B.C. aan Toynbee heeft toegediend — later gepubliceerd in *Can we know the pattern of the past?* — is het niet meer nodig op de fundamentele werkfout van Toynbee te wijzen. Meer dan in een van zijn vorige studiën heeft ons dit in het voorliggend boek getroffen. Maar tussendoor zijn er toch steeds beschouwingen die grondig waar en vanuit deze hoek bekeken, ook gloednieuw zijn.

M. Dierickx

Alexander RANDA, *Handbuch der Weltgeschichte. Ein Totalbild der Menschheit*, II, Olten, Otto Walter, 1956, 20 x 28, XXXI blz., kol. 1165 tot 2684 en apart steekwoordenregister van 32 blz., 50 + 91 platen, 70 krtn, de twee banden geb. 174.— Zw. frs., halfleder 228.— Zw. frs.

Deze tweede band (zie bespreking van Band I in *Bijdragen* 16, 1955, 159) van 800 grote bladzijden, van twee kolommen met 75 regels tekst, bevat een enorme documentatie over de periode van de 5e eeuw tot heden. Zij is ingedeeld in vier grote secties: *Das Gottesreich* (5e-13e eeuw), *Das Reich des Menschen* (14e-18e eeuw), *Das Reich der Maschine* (19e eeuw) en *Das Reich der Masse* (20e eeuw), waaruit wij onmiddellijk opmaken dat de stof volledig herdacht en opnieuw geordend werd. De hoofdredacteur Alex. Randa heeft 164 meestal katholieke geleerden bereid gevonden aan dit *magnum opus* mee te werken, en toch is hij erin geslaagd niet alleen één grote lijn door heel het werk te trekken, maar storende doubletten of, erger nog, tegenspraken bijna volledig te vermijden. In elke sectie worden achtereenvolgens de godsdienst, de geestesgeschiedenis, de kunst, de economie en merkelijk uitvoeriger de politieke geschiedenis behandeld. Daar echter vele problemen over twee of meer van die ondersecties verdeeld liggen, is niet altijd de chronologische orde en meteen het causale verband tot zijn recht gekomen. Zo lezen wij eerst over het Westers Schisma (kol. 1404-1406); daarna over de Avignonse pausen (kol. 1632-1644) en ten slotte over de strijd van Bonifatius VIII en Philips IV de Schone (kol. 1651-1652), de eerste oorzaak van al die miserie. Dergelijke fouten zijn gelukkig uiterst zeldzaam.

Eén punt heeft lichtelijk onze ergernis gewekt. De laatste decenniën hebben Dr. J. Lefèvre en andere historici duidelijk aangetoond, dat de Zuidelijke Nederlanden in de 17e en de 18e eeuw een tamelijk grote zelfstandigheid genoten, en hebben Prof. P. Geyl, Prof. L. Van der Essen en vele anderen op de historische gebondenheid der Nederlanden sinds de Bourgondische hertogen gewezen; deze opvattingen zijn trouwens verwerkt in de twaalfdelige *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*. Welnu, in dit monumentale werk vinden wij daar geen spoor van. Indien het Noorden het er nog behoorlijk afbrengt, over het Zuiden wordt alleen en tamelijk vluchtig gesproken in de 15e en de 16e eeuw, en na 1815-1830. Was het in deze nieuw doordachte wereldgeschiedenis niet de gelegenheid eens voorgoed af te rekenen met die verouderde, in Duitsland en elders verspreide opinie, als zou „België" vóór 1830 hetzij alleen, hetzij met het Noorden geen zelfstandige entiteit geweest zijn. Ook de hele Nederlandse literatuur wordt nagenoeg doodgezwegen. De reden van deze vergissing is gemakkelijk te vinden: onder de 164 medewerkers uit vele landen, is er geen enkele uit België, terwijl Nederland mager vertegenwoordigd is door een in de historische wereld onbekende lyceumleraar.

Een paar detailfouten: Er staat „Boulange" (p. XXI en kol. 2259) voor Boulanger; zeggen dat Italië tot de 17e eeuw aan de spits stond van de Europese cultuur (kol. 1398) ziet o.a. de *siglo de oro* van Spanje over het hoofd; de kathedraal van Mechelen is niet St.-Romuald (kol. 1513), maar Sint-Rombouts; „Harleem" (kol. 1762) staat voor Haarlem; als cijfers voor de Europese bevolking worden opgegeven: in 1800 187 millioen inwoners, en in 1900 393 millioen (kol. 1996), wat, zelfs als men rekening houdt met de ongeveer 60 millioen uitwijkelingen, niet toelaat te schrijven „Bevölkerung Europas im 19.Jh. vervierfacht" (kol. 1991); „Franzosen-freundliche Wallonen" is geen synoniem voor „Fransquillons" (kol. 2197); Kongo had bij de inlijving in 1908 bij België niet 20 millioen inwoners (kol. 2263), maar 10 millioen; te zeggen: „Die (deutsche) Besetzung bringt die Flamenbewegung in Fluss" (kol. 2264) wijst op verregaande onwetendheid. Daar een tweede uitgave van dit werk op komst schijnt, kan men wellicht met deze detail-opmerkingen rekening houden.

Telkens weer stonden wij bij de lezing in bewondering voor de knappe, vernieuwde visie en de sprekende verwoording, zoals b.v.: „In Wirklichkeit bedeutet Karls Kaiserkrönung (800) die Geburt Europas" (kol. 1178), of een titel als „Sklavenfreiheit und Industriesklaverei" in de 19e eeuw (kol. 2033). De uiteenzetting over het probleem van de katholieke reformatie is meesterlijk; en typerend is hoe in de 20e eeuw na het katholicisme, het protestantisme en de afgescheiden Oosterse Kerken, ook de „Erneuerung des Hinduismus" ter sprake komt. De talrijke duidelijke kaarten helpen zeer bij het lezen, terwijl de grote full-page-illustraties op dit couché-papier luxueus aandoen. En wat de 32 bladzijden met 91 platen achteraan in het boek onder de titel „Bild der Menschheit" aangaat, de keuze der

reproducties en hun plaatsing zijn buitengewoon treffend. Zo b.v. het badstrand van Corney Island (U.S.A.) met ontelbare badgasten, en een olieveld in Californië met de talloze boortorens, onder de gezamenlijke titel „Die Welt des Massamenschen". Deze wereldgeschiedenis, die bescheiden een „handboek" wordt genoemd, is in de katholieke wereld een gebeurtenis. Er verschijnt een Nederlandse bewerking, geen letterlijke vertaling, van in vijf grote delen bij de Bezige Bij en de Standaard-Boekhandel.

M. Dierickx

Henri LE SOURD, *Tous Frères*, Brugge enz., Desclée De Brouwer, 1957, 12 x 19, 175 blz., 57 B.frs.

Op het eerste gezicht van de titel zou men misschien menen, dat de S. hier het onderwerp van de naastenliefde in de strikte zin van het woord behandelt. Dit is echter niet waar. Zijn bedoeling is, in korte overwegingen de mens tot het besef te laten komen, dat men als lid van het grote geheel der Kerk, niet mag volstaan met te roepen: Heer, Heer, maar dat men als zodanig op heel bijzondere wijze de wil van de Hemelse Vader te volbrengen heeft. Dit werkt de S. uit in 38 korte meditaties, zeer suggestief en aansprekend geschreven, die hij rangschikt volgens de tijdorde van het Kerkelijk Jaar.

P. Grootens

Convertis du XXe siècle, collection dirigée par F. LELOTTE S.J., 4, Paris-Tournai, Casterman, Bruxelles, Foyer Notre Dame, 1957, 12.5 x 18, 246 blz., 54 B.frs.

Reeds bij het verschijnen van de drie eerste deeltjes van deze reeks hebben we er onze tevredenheid over betuigd, dat de bekeringsgeschiedenis van bekende converteiten onder de aandacht van het groot publiek wordt gebracht. Dezelfde waardering kunnen we ook weer hechten aan dit deeltje. De personen, die hier naar voren worden gehaald zijn: J. Levy, Le ménage Leseur, R. Schwob, M. Jordan, G.-K. Chesterton, R. Schneider, R. Leyuraz, R. Knox, M. Baring, D. Day, P. Misraki, P. K. T. Sih, Ch. Plisnier, J. L. Forain, A. Frank-Duquesne. Dat deze reeks reeds in tien talen vertaald werd, geeft wel blijk van de belangstelling die ze ondervindt.

P. Grootens

Alfred DELP S.J., *Zwischen Welt und Gott*, Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1957, 13 x 21, 304 blz., geb. DM 12.80.

Deze godsdienstige voordrachten en toespraken gehouden tussen 1939 en 1944 zijn vol van die éne waarheid dat de christen ik zou zeggen niet zozeer tussen de wereld en God staat dan wel in beide tevens geworteld is. Het moet hem ernst zijn met zijn taak op de wereld en hij moet bereid zijn deze vaarwel te zeggen zodra God hem roept. De hartstochtelijke bedrijvigheid van de socioloog Delp en de bereidwilligheid van de priester die op 37-jarige leeftijd door de Nazi terecht werd gesteld, zetten deze lessen in een énig getuigenis om.

R. Leys

R. GROSCHE, Friedrich HEER, Werner BECKER, *La fin du ghetto*, traduit de l'allemand par Francis FOHNEY, Paris, Téqui, 1957, 12 x 18.5, 132 blz., 400 Fr. frs.

Vanuit drie verschillende standpunten beschrijven de auteurs van dit korte, maar rijke boekje het katholicisme in het hedendaagse Duitsland. Mgr. R. GROSCHE, deken van Keulen, verklaart de huidige bloei van de Kerk uit een halve eeuw van inspanningen bij de Duitse religieuze élite om zich van een verlammend klerikaal conformisme te bevrijden. Meer toekomstgericht is de Oostenrijkse historicus F. HEER : hij komt in profetisch verzet tegen de bekrompenheid en de onverdraagzaamheid van het katholicisme in centraal-Europa, en vraagt meer binnenkerkelijk pluralisme, meer scheppende openheid en minder angstcomplexen. W. BECKER, oratoriaan uit de Oost-zone, ontleedt de diepere redenen van de hernieuwing in het kerkbewustzijn : de opkomst van het laïcaat, de verdringing van de juridische conceptie der Kerk door de religieuze realiteit van het Mystiek Lichaam, de verdediging van de persoonlijke vrijheid tegen alle vormen van politiek en psychologisch totalitarisme. Deze essays zijn de aangewezen inleiding voor wie het Duitse katholicisme ernstig wil leren kennen.

J. Kerkhofs

Kevin CRONIN, *Der Aufbau einer katechetischen Unterrichtsstunde*, Innsbruck, München, Tyrolia Verlag, 1957, 13.5 x 21, 112 blz., Sh. 38, DM 6.80.

Wie enigszins vertrouwd is met de katechetische literatuur ziet met genoegen dat de laatste jaren steeds nieuwe uitstekende publicaties op de markt komen. Het boekje van Cronin echter mag een zeldzaam kostbare aanwinst genoemd worden omdat het de nieuwverworven religieuze en pedagogische inzichten direct op de practijk betrekt. Na een kort theoretisch deel over het doel van het godsdienstonderricht en de rol van het katechismusboekje, komt de schrijver tot de practische pedagogie en toont aan hoe in elke les de religi-

euze vorming van verstand, karakter en gemoed concreet verwezenlijkt kan worden. Stuk voor stuk structureert hij een volledige les, bespreekt er uitvoerig alle onderdelen van en doet een menigte merkwaardige pedagogische richtlijnen aan de hand. Terecht heeft men ooit gezegd dat, indien de vernieuwing van onze godsdiensthandboeken noodzakelijk is, de vorming van katechisten die zich de nieuwe methodes eigen hebben gemaakt, belangrijker is. Daartoe zal Cronin zeker enorm veel bijdragen. Alleen hadden we graag gezien dat de zelfwerkzaamheid der leerlingen niet zozeer tot het einde van de les werd beperkt. Dit uitstekend boek dat in Engeland in twee jaren tijd zijn derde druk beleefde, moge ook te onzent een ruime verspreiding vinden.

D. Butaye

Joseph H. FICHTER S.J., *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei,* übersetzt von Hans SCHMIDTHÜS, Freiburg, Herder Verlag, 1957, 14.50 x 22.50, 256 blz., DM 15.

De auteur, professor aan de Loyola-universiteit (New-Orleans, USA), is een der meest bekwame katholieke sociologen van Amerika. In aansluiting bij zijn bekende monografie *Southern Parish, the dynamics of a city church* (1951) publiceerde hij in 1954 een meer algemene typologie van de parochie : *Social relations in the urban parish.* Dit laatste werk verdiende terecht een vertaling. De toenemende urbanisatie in Duitsland en geheel Europa stelt immers groeiende problemen aan de zielzorg. De kennis van de Amerikaanse technieken zal er toe bijdragen om de aanpassingspogingen in het apostolaat ook op wetenschappelijk verantwoorde wijze uit te denken. De hele opzet is geboren uit een eerlijk erkennen dat ijver zonder inzicht uiteindelijk veel inspanningen inefficiënt zal maken en zowel tot psychologische als financiële krachtverspilling leidt.

Fichter begint met het opmaken van een juiste inventaris van de „kudde". De voorzichtig opgebouwde sociologische definitie van de parochiaan wettigt een indeling in 5 categorieën: kernleden en leiders, doorsnee-parochianen, marginale gelovigen, „slapende" katholieken en tenslotte de afvalligen. De drieledige indeling van G. Le Bras, die fundamenteel blijft op nationaal niveau, wordt zo micro-sociologisch meer genuanceerd. Door werk- en woon-migraties, door het organisatie-leven en het gespecialiseerde onderwijs ondergaan die parochianen de invloed van het sociale leven der grootstad. Een fijne analyse terzake brengt aan het licht dat bij de katholieken, als groep beschouwd, het klasse-bewustzijn primeert boven het religieus samenhorigheidsbesef als katholieken (wat b.v. in de rassenscheiding tot uiting komt). Zo is de geestelijkheid gedwongen meer dan vroeger met de sociale stratificatie der parochie rekening te houden : de betrekkingen onder de leken, de uitbouw van de verenigingen, het schoolwezen blijven toch hoofdzakelijk bepaald door de niet-parochiale sociale leef-milieus van de parochianen. Dit maakt het natuurlijk erg moeilijk om een stadsparochie te „verstaan" : zij heeft een zeer complex voorkomen en als zij levend wil zijn, kan zij onmogelijk een staat in de staat blijven. Dit vlottende element in het karakter van de stadsparochie is haar kracht en haar zwakheid : vrijer dan op de buiten kan zij als deeg in de massa werken, maar zij kan ook de soepelheid missen om zich gedurig aan te passen aan het immer veranderende levensritme van de grootstad. —

Enkele bemerkingen over de methodologische problemen in de godsdienstsociologie o.m. over de moraliteit van het houden van enquêtes, vormen het laatste deel van deze studie. Pasklare oplossingen vindt men hier niet ; maar de vraagstelling is zo helder en eerlijk dat als vanzelf de richting waarin men verder moet zoeken wordt aangegeven : kernwerking, soepeler decentralisatie en nood aan echte sociale zin bij geestelijken en leken. Op iedere bladzijde komen concrete voorbeelden de theorie staven of illustreren, wat de leesbaarheid van het boek verhoogt.

J. Kerkhofs

Wl. LINDENBERG, *Die Menschheit betet, Praktiken der Meditation in der Welt,* München-Basel, Ernst Reinhart-Verlag, 1956, 13.5 x 21.5, 231 blz. mit 10 Tafeln, 14.— Zw. frs.

De schrijver had een apostolische bedoeling met het uitgeven van dit werk: de mensen dichter bij God brengen. Hij laat zien hoe dit God zoeken in gebed en contemplatie bij alle godsdiensten in grote verdieping te vinden is, zowel bij de Chinezen, Japanners, Joden, de Islam, de Indianen; bij de leden van de oosterse kerken, de protestanten, de Quakers en de katholieken. Zo'n werk kan natuurlijk op zich veel goed doen. Maar er schuilt gemakkelijk een gevaar van indifferentisme onder. En zoiets voelt men als de S. in zijn voorwoord zegt: „Vielleicht sollten sie (die Praktiken des Gebets) ihn aber aus der Engigkeit, aus der Ausschlieszlichkeit und der Intoleranz seiner religiösen Bindung, seines Dogmas oder seiner parteipolitischen Prägung für einige Minuten herausführen und ihm zeigen, wie wunderbar immer der gleiche Gott unter verschiedenen Antlitzen vor seinen Völkern erscheint, geliebt, angebetet und verehrt wird."

P. Grootens

Leo DEVLOO, *Het avontuur van de liefde, de geestelijke opgang van de Eerwaarde Zuster Maria Assunta,* Brugge, Desclée De Brouwer, 1957, 14.5 x 21, 98 blz., ing. f 2.90.

„Het leven van Zuster Maria Assunta (1913-1942) van de Congregatie van Opwijk, is voor de moderne tijd een vertolking van de grote geestelijke waarden van het christendom", schrijft Mgr. Jos. De Smedt.

Bernard VERHOEVEN, *Pleidooi voor een Non,* Brugge, Desclée De Brouwer, 1957, 13.5 x 19.5, 276 blz., f 6.90, geb. f 7.90.

Het leven van de Siciliaanse Markiezin Alessandra di Rudini (1878-1931), de latere Karmelietes Mère Marie de Jésus.

Douglas HYDE, *Anders als ich glaubte, Der Weg eines Revolutionärs,* (*Herder-Bücherei,* 1. Band), Freiburg, Herder, 1957, 11 x 18, 224 blz., ing. DM 1.90.

Romano GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie,* (*Herder-Bücherei,* 2. Band), Freiburg, Herder, 1957, 11 x 18, 143 blz., ing. DM 1.90.

Schwester Teresia RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce, Philosophin und Karmelitin, Ein Lebensbild,* (*Herder-Bücherei,* 3. Band), Freiburg, Herder, 11 x 18, 240 blz., ing. DM 1.90.

François MAURIAC, *Natterngezücht,* (*Herder-Bücherei,* 4. Band), Herder, Freiburg, 1957, 11 x 18, 163 blz., ing. DM 1.90.

De Angel-Saksische mode van het „Paperbackbook" heeft nu ook het Continent aangegrepen. Zo het oude en bekende huis Herder de beweging volgt, betekent dit wel een hele verandering in het boekenwezen: demokratisatie met al het voor- en nadeel vandien. Men kent reeds de boeken. Het leven van Edith Stein is het officiële, uitgegeven door de Karmel van Keulen bij Glock und Lutz. De roman van Mauriac geeft ons de vertaling van *Le noeud de vipères,* speciaal vertaald voor deze reeks door Franz Schmal. Zoals men merkt, is het de bedoeling van Herder om een R.K. „Taschenbuchreihe" uit te geven, wat natuurlijk zeer wenselijk is. P.F.

Kan. A. DE MEESTER J. C. D., *De wonderbare genezing van Pieter De Rudder, Het kanoniek onderzoek 1907-1908,* met 16 illustraties, Oostakker bij Gent, Basiliek van O. L. Vrouw van Lourdes, 1957, 15 x 24, 258 blz., ing. 100 B.frs., geb. 130 B.frs.

Onder de 54 door de geestelijke Overheid erkende Lourdes-mirakels neemt „het geval De Rudder" wel een ereplaats in. Het ongeluk had plaats op 16 februari 1867 en de wonderbare genezing op 7 april 1875. De diocesane Commissie van Onderzoek, ingesteld in 1907 droeg haar conclusies voor aan Mgr. Waffelaert, bisschop van Brugge, die op 25 juli 1908 het mirakuleuze karakter van de genezing publiek erkende. Het feit is dan ook zo uniek dat de ongelovige of sceptische wereld er de voorkeur aan gaf om de feiten zelf te loochenen. Bij gelegenheid van het eerste eeuwfeest van de Verschijningen in Lourdes besloot de Commissie de integrale uitgave te bezorgen van de Akten. Niets werd veranderd of aangepast: noch de talen (Latijn, Frans en Nederlands, zo nodig West-Vlaams), noch de taal- en spelfouten. In een Appendix volgen nog belangrijke dokumenten, vooral het eerste verslag van Dr. Van Hoestenberghe, opgemaakt op verzoek van Mgr. Faict, en onlangs op het Archief van het Bisdom Brugge teruggevonden. De Promotor Causae, Kan. A. de Meester wijst er terecht op in zijn Inleiding, dat het hier niet gaat om een verhaal, maar het zakelijke, nuchtere, soms volkse en simpele getuigenis van alle mensen die bij de zaak enigermate betrokken waren. Ons lijkt het dat het de interessantste uitgave zal worden van het Jubileumjaar. De verantwoordelijke uitgever is de Pastorie van de Basiliek zelf: Residentie St.-Viktor, Oostakker-Gent, Giro 2006.50; het boek wordt vrachtvrij toegestuurd bij betaling van bovenvermelde prijs. P. Fransen

MAGUS, *Mijn nacht straalt als de dag, Beschouwingen en gebeden,* Brugge, Desclée De Brouwer, 1957, 10.5 x 17, 334 blz., ing. 85 B.frs., geb. 115 B.frs.

Een wijze zieleleider vatte zijn levenservaring samen in korte hoofdstukjes. In de stijl overweegt soms het proza dan weer de poëzie, als ritmische puls en wederpuls als bij Péguy. In het eerste deel mijmert S. over de nacht: beproevingen, zwakheid, zonde en eenzaamheid. In het tweede lichten de eerste sterren op, die ons steunen en leiden in de nacht: geloof, gebed, liefde en het heilshandelen van Christus. Ten slotte beschouwen wij de koningsster, Christus de Heer, omringd door het aureool: Maria, Joseph, de heiligen uit het Evangelie. P. v. D.

Wiliam PURCELL, *Onward Christian Soldier, A life of Sabine Baring-Gould Parson, Squire, Novelist, Antiquary, 1834-1924,* With an Introduction by John BETJEMAN, London, Longmans, Green and Co., 1957, 14.5 x 22.5, XII + 188, geb. 21/.

Typisch leven van een Engelse „parson" uit de vorige eeuw tussen de Krim-oorlog en de eerste Wereldoorlog. Gehuwd met een fabrieksmeisje, vader van 15 kinderen, schrijver van romans, heiligenlevens, folklore- en plaatselijke geschiedenis, en dogmatische werken. Verzamelde veel volksliederen en schreef zelf een der meest populaire hymnen in de Protestantse kerken. Enthousiaste volgeling van de Tractians vanaf het ogenblik dat Pusey de leiding overnam van Newman. Met dat alles „country squire" in het verlaten Devon aan de grenzen van het woeste Dartmoor, archeoloog en journalist. Het leven is vlot geschreven met vele kleurrijke anecdoten, een greintje humor; goed leesbaar en juist boven het middelmatige in dit genre. P. van Doornik

Pierre BLANCHARD, *Jacob et l'Ange,* (*Les Etudes carmélitaines*), Bruges, Desclée De Brouwer, 1957 14 x 21, 200 blz., 105 B.frs.

S. beschrijft de geestelijke opgang van de mens tot God in vier etappes die de hoofddelen vormen van zijn werk: *Vers Dieu — La Recherche; Avec Dieu — La Rencontre; Contre Dieu — Le Conflit; En Dieu — Le Refuge.*

Friedrich SZEKELY, *TBC-seelische Probleme und ihre Ueberwindung,* Wien, Seelsorger-Verlag, Herder, 1957, 11 x 19, 88 blz., Sh 20, DM 3.80.

Vijfentwintig jaren was Fr. Szekely lijdend aan tb. Het leven in de sanatoria heeft hij aan den lijve leren kennen, als patient en als aalmoezenier. Dit boekje getuigt van een lange ervaring. Tevens ontsnapt S., die zo graag de psychische problematiek observeert, niet aan zijn eigen noodlot, in zover hij zelf de psychische toestanden beschrijft met uiterste, zo niet overdreven gevoeligheid. Hij wil dat men de zieke in zijn psyche zou kennen en eerbiedigen om hem des te beter te kunnen helpen, als familielid of vriend, als arts of priester. Hij heeft ook zijn opinies over het recht van de tb-zieken om te huwen. P. van Doornik

André SENET, *De mens op zoek naar zijn voorouders, Roman van de paleontologie,* uit het Frans vertaald door P. BLOMMAERT, Voorhout-Antwerpen, Foreholte-'t Groeit, 1956, 14 x 22, 304 blz., f 12.90.

Dit boek beschrijft alle belangrijke vondsten van fossiele mensen en prehominiden tot 1954 ; het geeft ons daarbij een beeld van de mens gedurende de rendiertijd. Daarna wordt de evolutie van de lagere gewervelde dieren naar de hogere weergegeven, en ten slotte wordt aangeduid langs welke weg de ongewervelde dieren zich misschien ontwikkeld hebben tot de gewervelde dieren. In het laatste hoofdstuk gaat de auteur vrij uitvoerig in op de hypothese van Dauvillier en Desguin over het ontstaan van het levende uit de minerale stof. Bij de weergave van de geschiedenis van het leven gedurende 1500 miljoen jaren toont de schrijver zich een betrouwbare gids. Hij laat de sterke én zwakke kanten van de paleontologie zien ; hij houdt zich aan de feiten, ook als deze in tegenspraak zijn met al te haastig opgestelde hypotheses. Op theologische problemen die de studie der evolutie opwerpt, gaat de schr. nauwelijks in ; wanneer hij aan het slot van zijn boek het „waarom" van de evolutie behandelt, steunt hij op uitspraken van erkende auteurs.

Toch mogen we nog enkele opmerkingen plaatsen. De resultaten van de genetica kunnen in een boek over de paleontologie niet meer voorbijgezien worden. Niettemin vinden we geen woord over begrippen als mutatie en derg. Vervolgens menen we, dat de auteur de bijzondere positie, die de mens — ook in lichamelijk opzicht — onder de levende wezens inneemt, meer had kunnen benadrukken. — De vertaling van dit ongetwijfeld boeiend boek is voortreffelijk ; alleen de foutieve weergave van verschillende vaktermen is opvallend. De tekst wordt ten zeerste verduidelijkt door talrijke schema's en illustraties. W. v. d. Lee

PRESENTIE EN PARTICIPATIE

Het zal wel nauwelijks overdreven zijn te beweren dat sedert enige tijd de intersubjectiviteit in het centrum staat van de wijsgerige belangstelling. Stemmen worden gehoord die verkondigen dat het ouderwetse „cogito ergo sum" tot een „cogitamus ergo sumus" moet gemoderniseerd, dat het thomistisch „redire ad essentiam suam" feitelijk een „redire ad essentiam nostram" is, en dat mensen maar pas in de wederzijdse tegenwoordigheid authentisch kunnen bestaan. Sommigen gaan verder en menen dat het kritisch probleem in onze huidige maatschappij niet meer op de verhouding van subject tot object slaat, maar op de verhouding van subject tot subject. Daar is intersubjectieve lyriek, daar is ook intersubjectief cynisme. De enen houden de intersubjectieve gemeenschap voor onmogelijk en noemen haar een vernietigende illusie. Anderen zien in de concrete belevenis van de intersubjectieve presentie het levende Godsbewijs bij uitstek.

Wij zouden de intersubjectieve problematiek aldus willen benaderen dat het duidelijk wordt waaraan precies medemenselijke presentie haar mogelijkheid of haar onmogelijkheid te danken heeft. En het wil ons voorkomen dat juist hierom de wijsbegeerte van alle volkeren het kritisch probleem der presentie weinig heeft gekend omdat zij het zusterbegrip der participatie steeds levendig heeft gehouden. Het zal in dit verband trouwens opvallen hoe in de zogenaamde mythische en prelogische mentaliteit presentie en participatie innig met elkaar verbonden zijn. In de primitieve cultuur is presentie over alle wezen door diffuse participatie verspreid. Wij zullen naar alle waarschijnlijkheid de ene werkelijkheid niet zonder de andere terugvinden.

Wanneer wij bij wijze van uitgangspunt de intersubjectiviteit bepalen als het fenomeen waardoor verscheiden subjecten onderling in contact treden, staan wij aanvankelijk reeds voor het feit dat het werkwoord van de bepaling hetzij in het tegenwoordige, hetzij in de toekomst hetzij in het perfectum kan worden beleefd. Intersubjectiviteit kan de eigenschap betekenen waardoor verschillende subjecten met elkaar in betrekking *kunnen* komen; in het daaropvolgend moment is zij de toestand waarin verschillende subjecten inderdaad in onderlinge communicatie getreden *zijn*. Dit diepteperspectief in de structuur der intersubjectiviteit zal voor het tot stand komen van de menselijke presentie wel niet zonder betekenis zijn.

Daar is echter nog meer. Intersubjectiviteit kan vanuit het eigen subject gepolariseerd worden ten opzichte van de andere subjecten, en dan gaat het om het ik in verband met het gij. Maar zij kan ook gezien worden als uitgaande van het geheel der subjecten in het wij, dat eventueel nog met betrekking tot een andere groep subjecten kan worden beleefd als het wij tegenover het gij. Het grensgeval van de intersubjectiviteit vormt niet het minst merkwaardig aspect van de problematiek: als de intersubjectiviteit

namelijk enkel als probleem wordt ervaren door subjecten die de anderen louter in de derde persoon als hij en zij kunnen aanvoelen. Wordt tenslotte die grens overschreden, dan vervallen de vreemde subjecten tot naamloze dingen en objecten. Het is het einde van elke intersubjectiviteit.

Wij zouden nu willen weerstaan aan de verleiding om de intersubjectieve problematiek onmiddellijk naar de verschillende naamvallen van het persoonlijk voornaamwoord te behandelen, en dat met de bedoeling om beter de metafysische grond zelf van elke intersubjectiviteit te kunnen vinden. Nu wil het ons voorkomen dat het ideale ingangsfenomeen tot de intersubjectiviteit zal te vinden zijn in een ervaring, waarbij de onderlinge verbondenheid zodanig inter-subjectief zou beleefd worden dat het eigenlijk subjectieve praktisch verdwijnt. Dergelijk fenomeen bestaat in de massa. Wanneer een menigte tot massa wordt, is het alsof de onderscheiden zelfstandigheid der subjecten wordt weggevaagd. Zelfbewustzijn, vrijheid en zelfcontrole zijn opgeheven: men huilt mee, loopt mee, slaat mee. De intersubjectieve toestand van een massa, zoals ze aanschouwelijk wordt in de paniek, de volkswoede, de collectieve hysterie en extase, bereikt door onderlinge imitatie een aanstekelijkheid die de aanwezige subjecten tot één quasi-object versmelt. De massa treedt als een natuurverschijnsel op, als een stormige zee, als een orkaan, als een aardbeving of een bosbrand, even fataal als een zwerm en een kudde dieren. Toch gaat in de massa de intersubjectiviteit niet totaal te gronde. Juist hierom is het fenomeen zo verhelderend omdat bij alle ogenschijnlijke versmelting der subjectieve realiteit het oorspronkelijk subjectief karakter des te sterker naar voren treedt in de roep van de massa om een leider. Deze zal immers voor het aanschijn der verobjectiveerde menigte als haar eigen ideaal subject verschijnen: hem zal zij volgen door water en vuur.

Vóór elke specialisatie volgens de verhouding der persoonlijke voornaamwoorden vinden we dus in de massa de meest primitieve vorm van intersubjectiviteit, een vorm, die omdat hij zo universeel is en steeds bij onze menselijke bijeenkomsten „en sourdine" aanwezig is, als dreigende of geweerde mogelijkheid namelijk, op de wederzijdse verhouding van presentie en participatie een schel licht moet werpen.

We zien echter de belichting dadelijk zachter worden, wanneer we in de dringende leidersnood van de massa het algemeen-menselijk fenomeen van de projectie en de overdracht herkennen. Projectie noemt de psychologie een psychisch fenomeen, waardoor een subject de macht bezit om zichzelf of iets van zichzelf in een ander subject te schouwen. Bij overdracht zal een subject de eigen voorstellingen en affecten dermate aan een ander subject toekennen en toeëigenen dat dit laatste enkel nog als een incarnatie van de voorstelling of het affect kan optreden. Het „coup de foudre" bij het meisje dat omwille van de gelijkluidende harmonieuze stem het vereerde herinneringsbeeld aan haar overleden vader op de zo pas aangetroffen jongeman overdraagt, is een vertederend maar verwarrend geval van projectie. Onnodig op te merken dat projectie dikwijls wederkerig is, en dat het dan nog minder duidelijk is in hoever echte subjecten en werkelijke personen elkander bejegenen of integendeel abstracte idealen en hersenschimmen tegenover elkaar staan. Bij de

wisseling der omstandigheden tuimelen de werkelijke subjecten uit de ideale voorstelling en vallen de idolen van hun voetstuk. Daar is van het Kapitool naar de rots van Tarpeja maar een enkele stap.

Intersubjectief gezien zijn projectie en overdracht een zeer pertinent verschijnsel. Enerzijds omdat het fenomeen bijna onontkoombaar onder mensen voorkomt, en dus vroeg of laat tot de natuur zelf van onze menselijkheid zal worden teruggebracht. Anderzijds omdat het ons steeds zal treffen hoe weinig echte presentie bij geval van projectie verwezenlijkt wordt. Projectie verdonkeremaant het mysterie der eigenlijke presentie, en het is alsof de overdracht de authentische participatie in de raadselachtigheid liet verzinken. Hoezeer evenwel projecterende subjecten elkaar en zichzelf uit het brandpunt der presentie verdrijven en stijgend aan elkaar vervreemden, toch schijnt een minimum van wederzijdse projectie samen met de passende overdracht noodzakelijk voor elke intersubjectieve contactname. Om het ijs te breken. zouden we zeggen. Daar moet iets van de ander in mij zijn en iets van mij in de andere, indien wij aan elkaar intersubjectieve presentie willen schenken. De andere moet in mijn eigen ogen iets zijn waardoor hij de kans krijgt zich te laten gelden en in grotere volheid mee te delen. En heeft men in mij „niets gezien", dan verglijd ik in mijn omgeving tot een quasi-object en is er geen intersubjectiviteit. Dat is waarschijnlijk de reden waarom wij degenen die wij liefhebben „graag zien" en „best lijden mogen", terwijl wij omgekeerd anderen noch kunnen zien noch uitstaan. Feitelijk staan wij hier voor de toepassing op intersubjectief gebied van de thomistische „conversio ad phantasmata" zonder welke geen enkel, ook niet een verworven, inzicht mogelijk wordt geacht. Zonder schroomvolle projectie, zonder discrete overdracht, geen concrete mogelijkheid tot presentie. Opdringerige projectie integendeel, overdracht die het eigenlijke subject verdringt, vernietigen de authentische participatie en meteen blijkbaar de presentie. Projectie en overdracht zijn in elk geval als het ware het psychisch „chiffre" van een participatie, waardoor „iets" onder mensen moet worden doorgegeven en meegedeeld, willen zij binnentreden in de verborgenheid van de intersubjectieve presentie.

Wij gaan op zoek naar een diepere fundering van projectie en overdracht. Mensen van eenzelfde stam, van eenzelfde streek, beroep of godsdienst plegen het zo wonderwel met elkaar te kunnen vinden. Wat zij vinden is ongetwijfeld een vorm van intersubjectiviteit. Men zal hier het woord „connaturaliteit" gebruiken. Aan deze zijde van de connaturaliteit vinden we engere gemeenschap in leeftijd, in stand en beroep. Aan de overzijde en als het ware in de limiet openbaart zich een allerruimste universaliteit waardoor mensen, die in ras en geestesoriëntering zeer van elkaar verschillen, elkander toch „ontmoeten" in het eenvoudige bezielende feit dat zij mensen zijn. Verdergaande in de orde van de connaturaliteit treffen wij de verschijnselen der telepathie aan, de onbewuste overdracht der gedachte of de bewuste suggestie, die gemakkelijker voorkomen tussen mensen, die nauw met elkaar verbonden zijn. De enthousiasmerende wisselwerking tussen spreker en gehoor zoekt en fundeert connaturaliteit. Eveneens de inspirerende congeniali-

teit, de kracht der „Einfühlung", waardoor iemand zo diep een andere persoon aanvoelen kan dat hij met hem niet alleen meeleeft maar als het ware in hem leeft. Berucht is in dit verband het geval uit de negentiende eeuwse roman „Wuthering Heights", waar Emily Brontë haar heldin Catherine laat bekennen dat zij haar minnaar gewoonweg is: „maar ik *ben* Heathcliff!". De meeste mensen leven zichzelf zonder veel moeite in de personages in, van de roman die ze lezen, het schouwspel dat ze bijwonen, de sportcompetitie die ze volgen. Zo zullen wij ook graag bij een gesprek of een gedachtewisseling ons aan de connaturaliteit refereren en met nadruk zeggen: „u stelle zich even in mijn plaats!" en „tja, indien ik jou was!".

Na al deze fenomenen van connaturaliteit te hebben opgesomd, mogen wij ons wel afvragen of we hier dan niet de ontologische basis raken, die zowel de projectie en de overdracht als de massa zelf mogelijk maakt. Maar connaturaliteit zegt gemeenschap, verwantschap of identiteit van natuur tussen verscheiden subjecten. Zullen we dan zeggen dat de menselijke natuur als zodanig werkelijk bestaat, d.i. als een soort van gemeenschappelijke existentiesfeer, die verre van door de menselijke presentie tot stand te komen de mogelijkheid zelf van die presentie fundeert?

Op een eerste zicht mag het stellig een kiese onderneming lijken om aan de menselijke natuur afgezien van de individuering der subjecten een vorm van realiteit te willen toekennen! Men schrikt terug voor de oude droom van Platoon, waarvan het hedendaags collectivisme het laat terugkerende spook is. Als de mensheid als zodanig echt bij wijze van een onpersoonlijke hypostase bestaat, dan zijn de bestaande personen enkel nog schijngestalten, of, pythagorisch gezien, nullen bij de absolute eenheid van de menselijke natuur gevoegd. Meer positief gezien komt de menselijke natuur met het aannemen van haar eigen werkelijk bestaan op de fenomenaal lange baan van de biologische evolutie terecht. Erfelijkheid en voortplantingsmythus bedreigen hier de absolute waardigheid van de menselijke persoon. En daarom worden de mensen dan maar liever stilzwijgend als „monades" beschouwd, die bij wederzijdse ontmoeting met jubel zullen ervaren dat „zijn" eigenlijk „samenzijn" is. Waarom dan niet eerder dadelijk de mensheid als een pleiade beschouwen, een metafysche pleiade, waarvan wij de onvermoede vruchten in het geheim der intersubjectieve presentie mogen plukken? Stellig is de jubel van de eenzame, die de realiteit van de gemeenschap ontdekken mag, een zeer kostbare ervaring. Doch op een estethische verrassing als zodanig bouwt men geen levensbeschouwing, noch kan de intersubjectiviteit in het drijfzand der affectiviteit duurzaam worden gegrondvest.

Van oudsher heeft de wijsgerige bezinning ingezien dat de mensen naast het feit dat zij hier of daar of elders kunnen aanwezig zijn, op de eerste plaats aan zichzelf aanwezig zijn. Deze zelfaanwezigheid wordt het bij-zichzijn van de menselijke geest genoemd. Thans, zoals we in onze inleiding zeiden, gaan vele stemmen op om te verklaren dat de mens maar bij zich is wanneer hij bij de anderen is. Het is alsof de mens, afzonderlijk beschouwd, er wel bij was, doch pas bij zich in de gemeenschap. In elk geval blijft de

inwendige continuïteit van het bij-zich-zijn buiten de communitaire ontmoeting als het ware in suspensie. Zegt men er dan nog bij dat het ,,zich" van de individuele persoon feitelijk maar zich *zelf* wordt in de gemeenschappelijke presentie, dan heeft de theorie heel haar charme ontplooid. En toch schudden velen nadenkend het hoofd. Wat wordt er dan van de absolute waarde van de geestelijke persoonlijkheid? En wáár ligt in dergelijk gecollectiveerd zelfbewustzijn de analogische grens, waardoor dit van het volledig gerelativeerd bewustzijn van de dieren wordt onderscheiden? We krijgen een circulus vitiosus indien de zelfaanwezigheid door de aanwezigheid der anderen moet tot stand komen en de aanwezigheid der anderen maar als zelfaanwezigheid erkend kan worden door de eigen zelfaanwezigheid! Het antwoord echter komt al even gezwind: maar dat is geen circulus vitiosus, dat is juist ,,intersubjectiviteit"! Nu voor dergelijke elegante of diepzinnige dooddoeners is men in de wijsbegeerte sedert lang niet meer vervaard. En de wijze heren blijven het hoofd schudden. De zaak blijft bedenkelijk: het wordt een soort van autocreatie der menselijke presentie. Het is wel geen pantheïsme, maar het hele geval gaat op een soort van pananthropisme gelijken!

Nu is het gelukkig wel zo dat een elegante dooddoener niet zelden ook diepzinnig kan zijn, als de zaak maar een weinig ordentelijk gefundeerd en genuanceerd wordt. De zelfaanwezigheid van de mens is inderdaad een zeer speciale en unieke aangelegenheid! Niet alleen gaat van die aanwezigheid een irradiërende intentionaliteit uit naar al het werkelijke, maar het lijkt alsof zij het zich verplaatsende centrum van de wereld was dat alles in zijn geestelijke ruimte herscheppen kan. Solipsisme is dat niet, wel doodgewoon ipseïteit. Het menselijk zelfbewustzijn existeert alleen maar in een wereld, dat is helemaal waar, en dan bij voorkeur in een medemenselijke wereld, maar het existeert er als een geestelijk brandpunt, waartegenover in beginsel alles, ook de medemensen, kunnen gerelativeerd worden. In het ongeestelijk bewustzijn van het dier integendeel gaat de verhouding andersom: het dierlijk bewustzijn kan tegenover alles worden gerelativeerd. Daarop berust, denken wij, de waardigheid zelf van de menselijke persoon. Wie het menselijk zelfbewustzijn in zijn diepste kern van een medemenselijk bewustzijn afhankelijk maakt, zal moeilijk tussen infantilisme en paternalisme heen het echte pad der menselijke intersubjectiviteit ontdekken. Het geheim van de aangeboren volwassenheid van het menselijk bewustzijn wordt nooit straffeloos over het hoofd gezien. Heel waarschijnlijk ligt de echte intersubjectiviteit halverwege tussen het romantisch individualisme van Jean-Jacques Rousseau en de primitieve geest van de clan. En om nu de dooddoener op diepzinnige wijze te hernemen, zouden we zeggen dat intersubjectieve presentie niet enkel het persoonlijk zelfbewustzijn vooropzet maar bovendien een hoogstaande zelfaanwezigheid onderstelt, zoals blijken mag uit de geschriften en de persoonlijkheid zelf van al wie het over de intersubjectieve presentie heeft.

Daarmee lijkt nu echter wel de redenering te zijn vastgelopen, indien nu de auteur van het ,,contrat social" ons zelf niet uit het slop kwam helpen.

Zijn uitlating is welbekend: „l'homme naît bon, c'est la société qui le déprave!". Thomas van Kempen was meer bescheiden en godsdienstiger toen hij schreef: „quoties inter homines fui, minor homo redii!". Wat er ook van zij, wanneer men zich afvraagt hoe men thans het oude woord van Rousseau in intersubjectieve kringen zou vertalen, dan zou men vermoedelijk iets krijgen als: l'homme naît dépravé, c'est la société qui le restaure! Dit weze geen boutade doch een middel om de juiste draagwijdte van de intersubjectieve problematiek te meten. Indien wij nu eens langs de analyse van de zelfaanwezigheid zelf de ontische grondslag van alle intersubjectieve presentie konden terugvinden met haar weelde en haar hinderlagen, haar moeilijkheden en haar onmogelijkheid? Wanneer intersubjectieve presentie voor ons, mensen, zoveel te betekenen heeft, dan moet dat in de structuur zelf van onze zelfaanwezigheid te bespeuren zijn. Laten wij dus ogenschijnlijk een omweg maken en, om te ontdekken hoe intersubjectieve presentie mogelijk is, ons maar dadelijk afvragen hoe zelfaanwezigheid mogelijk is. Het is immers bij het opduiken van een circulus vitiosus steeds raadzaam een omweg te maken, die dan precies blijkt de juiste toegang en ook wel de enige ingang tot het probleem te zijn.

Hoe kan een wezen aan zichzelf aanwezig zijn zoals dat bij de mens het geval is, op een wijze die tegenwoordigheid en verplaatsing, elke verledenheid en elke toekomst schijnt te kunnen trotseren? Dat een wezen tegenover een ander aanwezig kan genoemd worden dank zij de ruimtelijke of tijdelijke continuïteit, lijkt beter aanvaardbaar. Maar de mens is niet alleen zelfaanwezig maar bovendien ook nog aanwezend, letterlijk, in de wereld waarin hij aanwezig is. Natuurlijk kan worden beweerd dat zelfaanwezigheid geen tautologie is, omdat ze noch splitsing noch verdubbeling onderstelt doch in reine actualiteit zichzelf zou zijn. Daarmee wordt evenwel het noodwendig in een wereld bestaan van de mens helemaal onverklaarbaar, en de nood aan intersubjectieve presentie al even onbegrijpelijk. We mogen de woordstructuur van de zelfaanwezigheid niet als louter beeldspraak opvatten. Wie is eigenlijk aan wat aanwezig? Laten we opmerken dat het ons niet afdoende zal vooruithelpen, zo wij het probleem telescoperen door te antwoorden dat het ik aan het gij aanwezig is en aldus beiden aan het wij. Hoe bezielend dit ook moge klinken, we moeten ons de vraag blijvend stellen of niet eerder het ik en het gij aan het wij moeten aanwezig zijn om aan elkaar aanwezig of present te kunnen zijn. Indien de intersubjectieve problematiek grondig in het reine moet worden gebracht, blijft de vraag naar de ontische grondslag van het wij zelf alleractueelst.

Opdat zelfaanwezigheid als zinvol zou verschijnen, moet er, zo wil het ons voorkomen, in de mens een soort van verdubbeling te vinden zijn, die al even ver van de splitsing staat als van de volkomen identiteit. Voor de hand ligt het hier aan het cartesiaans dualisme van ziel en lichaam te denken. Maar Descartes is een heel verdachte sint in intersubjectieve kringen. Het cartesiaans dualisme heeft stellig iets goeds in zich, maar wij menen dat het dualisme van „res cogitans" en „res extensa", waaraan de hachelijke problema-

tiek der intersubjectiviteit juist ontspringt, precies inzichtelijk moet worden uitgebreid. En, menen wij, op de volgende wijze.

Indien we namelijk het begrip lichaam verruimen tot „lichamelijkheid" dan wordt het menselijk lichaam vooreerst bevrijd uit zijn netelige positie van pseudo-spirituele zelfstandigheid, waarin het cartesiaans rationalisme de goede broeder ezel veiligheidshalve doch op ontkerstenende wijze had gekluisterd. Zo we dan bij een tweede stap deze menselijke lichamelijkheid bij continuïteit in de uitgebreidheid van tijd en ruimte thuiswijzen, als participerend aan het universele geheel van materie en leven, waaraan de naam van natuur wordt gegeven, dan hebben we een standpunt gevonden, waar empiristen en materialisten, evolutionisten en existentialisten de metaphysicus kunnen ontmoeten. Wat natuurlijk reeds een belangrijke stap betekent naar meer intersubjectiviteit. Menselijke lichamelijkheid is letterlijk geparticipeerde natuur, verweven met en onderhevig aan alle natuurkrachten, actief deel uitmakend van haar meer gecultiveerde vorm, die „wereld" wordt genoemd. Of is het niet juist daarom dat de mens zijn zelfaanwezigheid niet ontwikkelen kan tenzij langs wereld en natuur? Want als we goed gezien hebben dan moeten wij geheel de bestaande natuur als aanwezig denken in elke concrete lichamelijkheid, hetzij volgens een meer proefondervindelijke wetenschappelijk-evolutionistische opvatting hetzij volgens de ruimere metafysische visie, die bij Thomas reeds het doeleinde van elk groeien en worden dat in de stoffelijke natuur te bespeuren valt in de mensheid liet verleggen: homo est finis totius generationis (S.C.G. l. 3, c. 22).

We menen nog verder te mogen gaan. De hele natuur, met het participerend inbegrip der concrete lichamelijkheid, is in wezen, nu de mens bestaat, niets anders dan mogelijkheid tot mens-zijn, ideale mogelijkheid tot meer mens-zijn. Daar bestaat met andere woorden in de sfeer van het werkelijke zoiets als de „potentiële existentie" van de mensheid. Deze potentiële existentie doet geestelijk aan zonder het reeds actueel te zijn. Zij is overal aanwezig, diffuus en onvatbaar omdat zij nog niet zichzelf existeren kan en aan zichzelf aanwezig worden. Zij verschijnt als de levende weerspiegeling van de actuele mogelijkheid tot mens-zijn die van alle eeuwigheil in Gods scheppende almacht leeft. Zij vertoont bewustelijkheid zonder ooit zelfbewustzijn te kennen tot op de dag dat bij het creëren der geestelijke ziel de potentiële existentie naar de maat van de bezieling zelf door God tot actualiteit wordt verheven. Op deze dag wordt de menselijke zelfaanwezigheid geboren. Het is ook de dag waarop men in de algemene natuur zinvol over het actueel bestaan van de „menselijke natuur" gaat spreken. De zelfaanwezigheid bestaat dan, individueel d.i. singulier en onverdeeld, uit de potentiële existentie van de lichamelijkheid en uit de beantwoordende actualiteit van de geestelijke ziel die naar het aloude inzicht van de wijsbegeerte om zo te zeggen de spirituele repliek van de gehele bestaande natuur uitmaakt: anima est quodammodo omnia. Dat de menselijke zelfaanwezigheid individueel en niet in absolute universaliteit bestaat vindt hierin zijn verklaring dat de geestelijke ziel als eindige actualiteit niet de gehele totaliteit van de bestaande natuur actueel informeren en bezielen kan. De geestelijke bezieling is immers een soort van

tweede schepping, en een actuele bezieling van de gehele eindeloze natuur zou van de absolute creatie, die alleen aan de oneindige geestelijke actualiteit van God zelf toekomt, niet meer te onderscheiden zijn. In postcartesiaans denkklimaat moet de aloude wijsgerige formule dus aangevuld worden tot: „anima humana est quodammodo omnia sed est suum corpus simpliciter". De menselijke zelfaanwezigheid bestaat derhalve individueel uit een verdubbelde participatie, een lichamelijke als symbolische totaliserende vertegenwoordiging van de hele potentiële existentie van de natuur en een geestelijke participatie, die onmiddellijk, ongetijdigd maar tijdigend, op Gods eigen absolute actualiteit teruggaat.

Hoever staan we nu met het probleem der intersubjectiviteit? Het moet zeker opvallen dat de zelfaanwezigheid, zoals we haar hebben gezien, weinig aanleiding geeft tot solipsisme of zelfgenoegzaamheid. De menselijke persoon is zo zeer en terzelfdertijd zo ongenoegzaam zelfaanwezig dat hij, die in zijn geestelijke lichamelijkheid door de onmiddellijke goddelijke oorsprong van zijn universaliserende ziel tegenover natuur en wereld in eenzaam reliëf komt te staan, ook tevens „par excellence" van nature uit op gemeenzaamheid is afgestemd. De oneindige mogelijkheden van de potentiële existentie van zijn natuur staan hem in zijn zelfbewustzijn steeds confuus voor de geest. Hij verwacht steeds dat zij vóór hem gaan verschijnen zoals hij ook zelf uit Gods almacht is ontstaan en verschenen. Hoe beter hij zichzelf leert kennen en liefhebben, des te beter ervaart hij tegelijk wat en wie hij allemaal *niet* is. Telkens meent hij God in een ander te vinden en in deze intersubjectieve ontmoeting het staketsel van zijn individualiteit te zullen overschrijden om de voller en dieper actualiteit van de potentiële existentie van zijn natuur te beleven.

Daar zijn echter schaduwen in deze ontmoeting. Narkissos, de sympathisch-naieve held uit de Griekse mythologie, is in de verrukkelijke wereld van de natuur op wandel. Plots ontwaart hij in het rimpelloze watervlak het eigen spiegelbeeld. Hij, de zelfaanwezige bij zelfbewustzijn, ziet en aanschouwt zichzelf in het sfinksgelaat der eindeloze wateren! Hij wil zichzelf terugvinden, en smachtend vergaat hij in de diepte. Hij was op zoek naar een schaduw.

De vergissing is evenwel te algemeen-menselijk en te zeer met de bovengeschetste fenomenen van massa, projectie en overdracht verwant dan dat wij haar als een louter fait-divers zouden mogen beschouwen. Narkissos' tragische blunder blijft steeds als een dreigende schaduw over elke ontmoeting hangen. Of is zij soms niet het mythologisch vermoeden van de geopenbaarde waarheid, die wij in het christendom kennen als het dogma van de erfzondigheid van de menselijke natuur? Deze irriterende hebbelijkheid van onze natuur om bij elke ontmoeting het dilemma te voelen opduiken van te ontstijgen of te verzinken, en van zo moeilijk het hoogland te kunnen vinden, waar de intersubjectieve gave voert tot wederkerige ontplooiing en rijker Godsontmoeting: is er iets wat meer aan het woord van Pindaros denken doet dat de mens maar de droom is van een schaduw? En talrijk zijn de intersubjectief-ontgoochelden die schamper zullen opmerken dat de scha-

duwen der ontmoeting feitelijk neerkomen op de ontmoeting van menselijke schaduwen. Onze technische vooruitgang heeft welhaast elke ruimtelijke en tijdelijke afstand in onze wereld overwonnen! Maar de afstand tussen de harten der mensen wordt een afgrond, zegt men, wijl egoïsme en materialisme de oorspronkelijke zelfaanwezigheid in het nivellerende spiegelbeeld van het wereldlijk symbool — louter potentiële existentie van de menselijke natuur — jammerlijk laten verzinken. Zonder grondige zelfaanwezigheid geen echte noch hechte intersubjectiviteit. De bronnen van de intersubjectieve presentie liggen in de optimale lijn der zelfaanwezigheid.

Verscheiden mensen — persoonlijke vormen van menselijke zelfaanwezigheid — zijn bij elkaar, en het wonder bestaat hierin dat zij daarbij hun presentie niet alleen niet inboeten maar voelen stijgen tot veelvoudigheid. Ongetwijfeld zal in het geval van massapsychologie en van indiscrete projectie deze presentie ogenschijnlijk verduisterd worden tot verdwijning toe. De individuele mens kan in gemeenschap vereenzamen. Zijn contrasterende zelfaanwezigheid wordt eenzelvige zelfbetrokkenheid, autoanalyserende zelfbeschouwing, cynische afzijdigheid. Menselijk opzicht en de vreemde blik der anderen inhibeert de schuchtere presentie, die zich tot de onverkwikkelijke proporties van een object voelt verschrompelen. Dadelijk wordt de bedeesde aanwezigheid wel uit de wereld geholpen indien zij niet zelfbewust reageren kan. Evenwel verzwinden al deze hinderlagen uit de intersubjectieve presentie als vanzelf, als eenmaal het eigenlijk doorgaande contact van de intersubjectieve gemeenschap wordt verwezenlijkt. Dan weet de zelfaanwezigheid zich bevrijd van de onrust, de spanning en de angst die haar prestantie en presentie onevenwichtig maakten. Zij ademt ruimer, ervaart zichzelf in groter werkelijkheid, is tot alles of bijna alles in staat, en voelt zich als het ware de macht zelf worden die haar doet bestaan. Utopie? Transcendentale maar daarom niet minder bittere illusie? Even utopisch als de menselijke verstandhouding, die sinds „alle macht uit het volk komt" onafzienbaar uiteenvalt in liberaliserende vrijheidsroes en collectivistische dwingelandij? Komt alle macht uit de gemeenschap, of komt de echte en de hechte macht van de gemeenschap uit God? En is tenslotte de oude biologische wet van de potentiële existentie, het doodgewone „struggle for life", als norm van intersubjectiviteit niet heel wat veiliger en betrouwbaarder?

Zoekend naar de transcendentale mogelijkheid, d.i. de ontologische fundering van de intersubjectieve ervaring, is het ons niet onmiddellijk om de ethische en esthetische normen te doen, die wellevendheidshalve moeten onderhouden worden, wil de mogelijkheid van intersubjectief contact al niet van meet af aan maatschappelijk in het gedrang worden gebracht. Deze normen vloeien immers zelf voort uit de ontische bestaansgrond van de intersubjectieve ervaring. Deze bestaansgrond is het, die hoger en dieperliggend de ethische belevenis van die ervaring zelf zal normeren, inspireren en mogelijk maken. De vraag is, naar het ons wil voorkomen, op de eerste plaats niet: hoe kunnen wij intersubjectieve presentie verwezenlijken? Want dan hebben wij het wij reeds als eigenmachtige actualiteit vooropgezet, en belanden we ongetwijfeld in het slop der uiteengezette intersubjectieve moeilijkheden.

Maar de kern van het probleem is wel : hoe kan intersubjectieve presentie aan ons, mensen, überhaupt geschonken worden.

Intersubjectieve presentie, zoals alles wat ons transcendeert, wordt geschonken. Vrij door ons zelf en wederkerig geschonken jawel, maar dan toch vooral aan ons zelf geschonken als een geheel nieuwe uitbreiding van zelfaanwezigheid, waarvan de geestelijke veelvuldigheid niet zonder meer in de macht van de enkelingen ligt.

Om dat geschonken karakter van de intersubjectieve presentie verder te belichten en aldus tot een betere nuancering van de problematiek te komen, moet o.i. een onderscheid worden doorgetrokken tussen twee vormen van presentie : aanwezigheid (Anwesenheit) en tegenwoordigheid (Gegenwart). Tussen beide vormen van medemenselijke presentie heerst een spanning waarvan de oppositie maar op te lossen is in de lijn van de participatie. Beide woorden kunnen als synoniemen doorgaan. Nochtans wordt aanwezigheid afgeleid van „aanwezen" d.w.z. aanzijn of existentie, terwijl tegenwoordigheid als men het langs het stamverwante „gegenwärtig" met „warten" in verband wil brengen eerder erop wijst dat men er heel goed bij is. Het spraakgebruik is echter afdoende : men kan wel enigszins van een aanwezige ruimte spreken maar de aanwezige tijd is een zinledige uitdrukking. Men spreekt echter in verband met de verleden en de toekomende tijd wel zinvol van de tegenwoordige tijd. De tegenwoordige regering kan heel ver van hier zijn, maar de aanwezige regering moet precies daar zijn waar ze aanwezig is. In één woord „aanwezigheid" is ruimtelijk gebonden en slaat op de existentie, „tegenwoordigheid" is tijdgebonden en slaat op de geestelijke bejegening. Daarom antwoordt de soldaat op het appel „aanwezig!" en helemaal niet „tegenwoordig!" omdat men, vooral tegenwoordig, in een paar minuten overal kan zijn zonder er ook maar één ogenblik ten volle aanwezig te zijn. Misschien vinden wij in de persoonlijke dialectiek van aanwezigheid de gouden sleutel van het intersubjectief geheim.

Wanneer een ding, een zaak of een voorwerp in een plaats aanwezig zijn, dan zijn zij er ook werkelijk en kunnen niet terzelfder tijd daar afwezig zijn. De mens echter kan dat wel. Is hij hier of daar aanwezig, dan is hij daar ook altijd in mindere of meerdere mate afwezig. Afwezig, niet alleen bij wijze van verstrooidheid of „rêverie" maar gewoon omdat hij zelfaanwezig is. Door die zelfaanwezigheid immers is de mens, naast zijn plaatselijke of tijdsruimtelijke aanwezigheid ook en op de eerste plaats zelf aan zijn bestaansgrond aanwezig, aan de potentiële existentie van zijn natuur in de wereld en aan de absolute oorzaak van beider actualiteit, die wij God noemen. Dientengevolge is de mens overal waar hij verschijnt ook meteen zelf aan elke ruimte en elke tijd aanwezig. Hij is niet aan alle tijd en alle ruimte aanwezig, anders was hij zoals God eeuwig en alomtegenwoordig, maar hij is door zijn zelfaanwezigheid overal en altijd aan alles aanwezig, aan de wereld, aan zijn eigen natuur en aan de bestaansoorzaak van alles, die God is. Intersubjectief gezien moet het dus volstrekt verderfelijk heten, wanneer men de draagwijdte van het menselijk zelfbewustzijn tot de omschrijving van zijn lichamelijkheid redu-

ceren wil. Schreef niet reeds S. Thomas: „anima est in corpore ut continens non ut contenta" (S. th. I, qu. 52, a.l., c.)? Evenmin mag de spirituele ambitus van de menselijke zelfaanwezigheid tot de louter psychische en radicale levensruimte worden beperkt, die wij met de planten- en dierenwereld gemeen hebben en die onder de hogere vorm van het astraallichaam aan spiritisten en theosofen zo dierbaar is. Overal waar de mens optreedt en verschijnt, moet hij door zijn herinnering en verbeelding ruimte en tijd herscheppen tot oneindigheid. Hoewel hij in de wereld leeft draagt hij overal en altijd de eigen wereld mee, een wereld van intimiteit en geheimenis, waar hij geen indringer noch heerser dulden kan tenzij de Heer zelf der ziel. Die wereld van hem mag noch kan hij prijsgeven, want, is hij er zelf niet meer aanwezig dan bestaat hij ook als mens niet meer. Daarom als de mens ergens aanwezig wordt, dan *neemt* hij plaats, en hij zal desnoods ruzie maken om niet in een hoek te worden geduwd. Louter natuurlijk gezien is het „ama nesciri et pro nihilo reputari" uit de school van Geert Grote een kwestie van minderwaardigheidscomplex, en komt maar tot zijn ware efficiency in de onvermengde godsdienstigheid van het christendom. Wij sluiten met de bepaling dat de menselijke persoon een wezen is, dat vermits het zelfaanwezig is de presentie met vrijheid moet schenken in de tegenwoordigheid.

Wanneer aanwezige mensen aan elkaar ook tegenwoordig willen zijn, dan aanvaarden zij elkanders aanwezigheid juist in die wereld van geheimste zijnsverbondenheid, waardoor zij de geestelijke macht bezitten om bij alle aanwezigheid toch steeds afwezig te zijn en zichzelf te blijven. Tegenwoordigheid is vrijgeschonken aanwezigheid in een geestelijk veelvoud van zelfaanwezigheid. Aldus spreken wij van Gods alomtegenwoordigheid, niet van zijn aanwezigheid. En al zeggen wij dat het lichaam en bloed van de Heer op het altaar aanwezig is, toch zeggen wij dat Christus bij transsubstantiatie wordt tegenwoordig gesteld en spreken wij normaal van zijn eucharistische tegenwoordigheid. Aanwezige mensen kunnen elkaar de eigenlijke tegenwoordigheid weigeren; zij dulden elkander met verkropte razernij, beleefde wrevel of min of meer goedmoedige lijdzaamheid.

Andersom is de tegenwoordigheid bij afwezigheid een intersubjectief geval bij uitstek. Beatrice was inspirerend aan de geest van Dante Alighieri „tegenwoordig" en het was *alsof* zij aanwezig was. Als wij stilhouden bij de Gioconda is het alsof zij er nog was. En onze afgestorvenen zullen ons lang, zeer lang tegenwoordig blijven in een portret, een aandenken, een begraafplaats. Dit kan ongetwijfeld voeren tot „l'illusion de présence", een vorm van hallucinatie waarbij door projectie de louter imaginaire of affectieve tegenwoordigheid voor werkelijke aanwezigheid wordt gehouden. Maar in al deze gevallen is het al heel gauw duidelijk dat de tegenwoordigheid eigenlijk *niet* wordt *geschonken* noch door onszelf noch door de anderen, en dat er dus geen aanwezigheid is of liever geen zelfaanwezigheid die zich tot tegenwoordigheid zou openstellen. Hier hebben we dan wel naar onze mening in de intersubjectiviteit een kritisch moment bereikt. Enerzijds bezitten wij wel de macht om tegenwoordigheid te beleven zonder echte aanwezigheid, doch dan missen wij in deze geïdealiseerde tegenwoordigheid het wezen zelf van de

intersubjectieve presentie, die wederkerige vrije gave van zelfaanwezigheid is. Anderzijds verwezenlijken wij niet zelden in die afwezige tegenwoordigheid een graad van intersubjectiviteit die ons in de momentele aanwezigheid der ontmoeting niet was gegeven. Tegenwoordigheid gaat altijd terug op een actuele aanwezigheid maar is er niet restloos noch eenzinnig aan gebonden, omdat zij een aspect uitmaakt van een zelfaanwezigheid, waaruit de actuele ontmoeting van een andere zelfaanwezigheid — bij handhaving van wat wij het intersubjectief identiteitsbeginsel zouden noemen — nimmermeer helemaal verdwijnen kan.

Wat dan? Zal de intersubjectieve oplossing liggen in een subtiel dialectisch spel van ontegenwoordige aanwezigheid en onaanwezige tegenwoordigheid? Dat zal zeker helpen; zoals men uit de wijze kunst van nemen en geven, van geven en nemen, een soort van „ars praesentiae" kan opstellen. een techniek van de intersubjectieve presentie en van de „human relations" in het algemeen. Maar is het dat wat wij intersubjectieve presentie noemen? Wij verwachten onder mensen toch eerder een duurzame verstandhouding van zelfaanwezigheid, waarbij wij niet zullen verzinken in de potentiële existentie van onze gemeenschappelijke natuur en niemand onder ons zich een goedkope apotheose zal hoeven uit te denken om aan de geestelijke asfyxie te ontkomen. Donker zijn de schaduwen van de intersubjectiviteit — we hoeven daar niet meer over uit te weiden — indien de intersubjectieve ontmoeting der mensen zich niet hecht en duurzaam in de bestaansgronden zelf vestigen kan, waarvan zij bij uitmuntende zelfaanwezigheid de wederkerig-participerende tegenwoordigheid is. Wij zullen in dit atoomtijdperk onze zo kwetsbare zelfaanwezigheid nimmer in oprechte en ongekreukte gave aan elkander tegenwoordigstellen, indien niet vooraf de participatie veilig staat, waarvan de raadselachtige en ontstellende macht bij de akt van de intersubjectieve presentie ontketend wordt. Wij zullen niet kunnen en daarom een „Ersatz" zoeken, maar ook niet durven, omdat wij steeds instinctmatig zullen weten dat de collectivistische zelfmoord voor de mensheid nog erger zijn zou dan de atoomdood.

Indien niet vooraf de participatie in de mensheid veilig werd gesteld. Integrale beleving van de participatie onderstelt enerzijds dat de gehele menselijke natuur „humanistisch" wederkerig kan worden medegedeeld, en anderzijds dat de creatuurlijke verhouding tot God even absoluut zou worden ervaren opdat de zelfaanwezigheid bij intersubjectieve presentie niet te gronde ga. Met minder kan het intersubjectief verlangen van de mensheid het niet stellen. Maar is zoiets wel mogelijk? De Droom en de Liefde zeggen ja. De levenservaring en de cultuurfilosofische vooruitzichten knikken en zeggen neen. Misschien, indien wij konden geloven dat God zelf mens is geworden, dat onze menselijke natuur dus rechtstreeks door het absolute Goddelijk bestaan tot theandrische zelfaanwezigheid werd verheven, dat de menselijke natuur als zodanig derhalve geen louter potentiële existentie meer kan genoemd worden maar, verlost en van haar zondigheid geheiligd, als vergeestelijkte totaliteit bestaat in de verheerlijkte persoon van Christus Jesus;

misschien, indien veel mensen dat geloof konden beleven, dan zouden wij de volheid van Christus intersubjectief aan elkaar mededelen en in de communie van de hoogste Godgeschonken participatie de ondoorgrondelijke rijkdom ervaren van medemenselijke presentie.

Leuven A. PONCELET, S.J.

SOMMAIRE

Présence et participation

Pour résoudre le problème que pose actuellement l'intersubjectivité, il faut, pensons-nous, procéder par l'analyse des relations qui unissent les notions complémentaires de présence et de participation. En effet le problème critique de l'intersubjectivité, ne s'est pour ainsi dire jamais imposé à la philosophie aussi longtemps que le sens de la participation demeurait vivace. Comme phénomène de base nous adoptons la ,,masse'' parce qu'elle représente un état tellement *inter*subjectif que la subjectivité comme telle semble y sombrer. La masse retrouve pourtant sa subjectivité en la personnalité du chef. Ce qui nous amène aux phénomènes de la projection et du transfert, formes maladroites mais impérieuses d'une communauté humaine plus profonde que nous appellerions la connaturalité. Parlant de con-naturalité on pose le problème délicat de l'existence de la nature universelle humaine comme telle. Pour en avoir le coeur net, il faut faire l'analyse de la présence à soi. On nous dit que la présence à soi ne se situe que par la présence au toi. Ceci semble bien être un cercle vitieux, à moins de préciser que c'est la présence au toi qui consacre l'authenticité véritable de la présence à soi. En tout état de cause le fond du problème se trouve dans la nature de la présence à soi.

On peut se demander à juste titre si le motif qui fait intervenir la présence au toi comme créatrice de la présence à soi, n'est pas précisément l'intuition que la ,,présence à soi'', sous peine de n'être qu'une tautologie, doit comporter une dualité. Quelle est cette dualité? En voyant dans la corporéité humaine le raccourci symbolique totalisateur de toutes les forces vives de la nature, nous obtenons une première perspective de participation, et nous pouvons appeler la nature et le monde, ou nous vivons, l'existence potentielle de la nature humaine. Par la création de l'âme et de l'esprit humains, participation immédiate de l'actualité absolue de Dieu, l'existence de la nature humaine, tout en restant indéfiniment potentielle en elle-même, devient actuelle dans l'individualité spirituelle des personnes humaines qui ,,l'existent''. La perspective double de participation, qui constitue donc la présence à soi, rend celle-ci essentiellement solidaire des autres formes de présence à soi, possibilités infinies de l'existence potentielle de sa nature, dont elle croira toujours rencontrer, analogue à la sienne, l'authentique actualité.

Mais voici exactement le réel problème de l'intersubjectivité. Une rencontre plénière des humains est-elle possible? L'aventure de Narcisse, pressentiment mythologique du péché originel, semble insinuer que la chose est impossible. La présence intersubjective est une illusion transcendentale, dont

nous cherchons en vain d'éviter les mirages. En ce point critique du problème il y a lieu de souligner le don et la donativité qui sont propres à la présence essentiellement fondée en participation. La présence intersubjective se donne librement et généreusement et c'est à cette condition qu'elle comble elle-même ceux qui savent faire le geste absolu. Mais il y a présence et présence. Nous pouvons être présents sans vouloir ni pouvoir donner la présence, sans oser déclancher les forces inouies d'une participation dont nous ne possédons plus la clé.

La perspective de la présence intersubjective est donc en somme commandée par le mystère même de notre participation. Trouver le sens plénier de la participation c'est développer à son maximum les possibilités métaphysiques de présence intersubjective en humanité. Une doctrine de vie qui nous donnerait une certitude divine du fait que dès l'incarnation, la rédemption et la résurrection du Christ, la nature humaine n'est plus une existence potentielle, effarante et énigmatique par le néant de sa troublante impersonnalité, mais qu'elle existe en pleine et divine actualité d'être avec les ressources infinies d'une personnalité glorifiée et totalisante : — une telle doctrine peut projeter sur le mystère de la participation humaine une lumière décisive et rendre praticables aux hommes de bonne volonté les voies immortelles de la vraie présence intersubjective.

EXISTEREN IN OVERGAVE

Theologische thematiek in de „Glaubenslehre" van Ernst Troeltsch en „Der Römische Brunnen" van Gertrud von le Fort [1])

Een onderzoek naar de aanwezigheid van theologische thema's in het werk van Gertrud VON LE FORT zal niemand verwonderen. Nochtans gaat zulk onderzoek over een literair werk niet zonder moeilijkheden. De term „theologisch thema" impliceert inderdaad heel wat meer dan een eenvoudige „religieuze ervaring", hoewel in bepaalde kritieken deze laatste reeds dikwijls voor de eerste wordt gehouden. Indien wij de kritiek willen behoeden voor een gevaarlijke vervaging van de grenzen op dit gebied, dan moeten wij, om van theologische thema's in een literair werk te kunnen gewagen, eisen dat de godsdienstige draagwijdte van dat werk verder reikt dan het accidentele en „Einmalige" van de fabel van dat werk, ja dat er, volgens de bedoeling van de auteur zelf, een projectie mogelijk is van het individuele naar het algemene. Voor een werk als *„Der Römische Brunnen"* dat in de ik-vorm is gesteld en waarin wij een overvloed vinden aan woorden en begrippen als „Erlebnis", „erleben", „erfahren", „fühlen", „ahnen" is het niet zonder meer duidelijk dat wij boven het plan van de subjectieve religieuze beleving tot dat van een objectieve theologische thematiek zullen kunnen uitstijgen op het eerste gezicht nog des te minder, naar het schijnt, omdat wij met het werk van een vrouw te doen hebben.

Een aantal critici hebben dan ook in *„Der Römische Brunnen"* de rechtstreekse weerspiegeling van LE FORTS eigen bekeringsbelevenis menen te ontdekken. Hiertegenover staat echter niet alleen de uitspraak van LE FORT dat zulke interpretatie „de eigenlijke geest van haar werk op bijna angstwekkende wijze vreemd blijft" [2]), maar ook de zorgvuldige analyse van deze roman, waarin op zovele plaatsen de drang naar het objectieve en het algemene duidelijk is. Deze thesis waarvan het bewijs elders werd geleverd dient in het begin van dit opstel te worden vermeld, omdat ze de *conditio sine qua non* en de mogelijkheidsgrond is voor een vergelijking tussen de roman van Gertrud VON LE FORT en het werk van Ernst TROELTSCH.

Indien de lezer erin toestemt deze objectiverende en veralgemenende tendens in *„Der Römische Brunnen"* [3]) te aanvaarden, dan kunnen wij eerst de

---

[1]) Enigszins omgewerkte tekst van een lezing gehouden op het XXIIe Vlaamse Filologenkongres, april 1957, Gent.

[2]) Brief aan de uitgever Franz EHRENWIRTH (gedateerd 1 sept. 1950), onder de titel *„Behütete Quellen"* gepubliceerd in *„Gertrud von le Fort — Werk und Bedeutung. Der Kranz der Engel im Widerstreit der Meinungen"*, München, s.d. (1950), p. 5-6.

[3]) cfr. onze onuitgegeven licentieverhandeling *Der Römische Brunnen — Religiöse Dimensionen im Werke Gertrud von le Forts* (Leuven, 1956).

grote probleemkernen van deze roman aanduiden om daarna hun verband met het werk van Ernst TROELTSCH te onderzoeken.

1. Als veralgemenende conversie-roman is *„Der Römische Brunnen"*, ten eerste gericht op het vatten van een wezenlijke oppositie: die tussen „christelijk" en „heidens", tussen geloof en ongeloof. Deze tegenstelling wordt van de eerste bladzijde van de roman af symbolisch aanwezig gesteld in de verdeling van de vensters van het groot patriciërshuis op de Piazza Minerva te Rome en wordt in de loop van de roman in handeling en psychologische spanning omgezet in de verhouding Grootmoeder - Veronika. Gertrud VON LE FORT schrijft met het bewustzijn dat sedert de geboorte van Christus dit onderscheid het wezenlijke zegt over de situatie van de mens. Ze distantieert zich van haar eigen bekeringservaring, die een overgang was van protestantisme naar katholicisme. Dergelijke overgang verschijnt van uit haar standpunt niet meer als essentieel. Gertrud VON LE FORT brengt de problematiek van een bekering tot haar eenvoudigste en wezenlijkste formule terug: het *„entweder-oder"* tussen God en afgod. Van hieruit ontvouwt zich het complex en subtiel spel van de hele roman.

2. De eerste stap is deze: de twee „werelden", de christelijke en de heidense, lopen geenszins autonoom naast elkaar. Uit de existentie zelf (Grootmoeder, Veronika's vader, Enzio) wordt duidelijk gemaakt dat de natuurlijke wereld van haar zogezegd autonome bestaansreden beroofd wordt. Uit de existentie zelf wordt haar nood aan een godsdienstige verlossing gesuggereerd. Vandaar LE FORTS zo sterke nadruk op de strijd tegen het naturalisme als levenshouding. Hoe smartvol-bitter de heilige waarachtigheid van dit inzicht ook is, zegt zij, zij moet getoond worden. LE FORT spaart zich geen moeite op de tragische blindheid van de Grootmoeder te wijzen. Er is op religieus gebied geen dubbele waarheid mogelijk, hoe vreedzaam de louter natuurlijke en de christelijke levenshouding in de praktijk ook kunnen co-existeren.

3. Het onderscheid tussen *„catholicus"* en *„paganus"* is echter niet alleen een statische classificatiemogelijkheid, het speelt ook mee in de innerste dialectiek van het christen-worden en christen-zijn, omdat de christen zich voortdurend tegenover het Ja of Neen van de volledige overgave (Hingabe) aan God bevindt. En hier ligt het eigenlijke zwaartepunt van de roman. Ook in het hart van de christen kan het naturalisme geworteld zijn. Naturalisme is niet alleen de zelfgenoegzame aanspraak van de Grootmoeder of van Enzio op de autonome waarde van het *„Diesseitige"*, het ligt ook in de houding van Edelgart die God „dit en dat" aanbiedt, maar niet alles, niet zichzelf, „omwille van de taaie en bange drift om te verwijlen in zichzelf". Daarom wordt een conversie door Gertrud VON LE FORT wezenlijk als een totale overgave van de menselijke wil aan de Goddelijke Wil opgevat, zodat, zoals daareven, de problematiek weer tot haar eenvoudigste uitdrukking wordt herleid: de laatste, ultieme beslissing waarop het aankomt. Dit is ook de reden waarom Gertrud VON LE FORT elke probleemstelling aangaande geloofsmoeilijkheden (b.v. credibiliteitsredenen der Kerk of der Openbaring) als bijkomstig op zij schuift. Noch Veronika noch Edelgart betwijfelen

de authenticiteit van Openbaring of Kerk. De hele roman zou er totaal anders uitgezien hebben indien zij met een geloofsmoeilijkheid (een intellectuele moeilijkheid) te kampen gehad hadden. Nu is alleen de algehele overgave van de mens aan de genade het probleem.

4. Het antwoord dat de mens aan de genade geeft, zij het Ja of Neen, verloopt in een bepaald kader. Enerzijds is er de mens, gesteld in een bepaalde culturele, materiële, biologische en psychologische situatie, in een complex van relaties dat in de theologische terminologie met de term „natuur" wordt aangeduid. In de Veronika-Edelgart-handeling heeft Gertrud VON LE FORT het probleem van de verhouding tussen natuur en genade op fijnzinnige wijze uitgediept. Het aanvaarden van wat in de katholieke theologie als *„potentia oboedientialis"* wordt aangeduid, die enigszins ondefinieerbare dispositie van de „natuur" op haar vervulling door het bovennatuurlijke, is van groot belang voor iemand die uit het protestantisme stamt. Anderzijds wordt de genade door LE FORT niet buiten de katholiek-ecclesiale sfeer opgevat. Ook deze trek karakteriseert *„Der Römische Brunnen"* op bijzondere wijze.

Dit moge volstaan om de contextuur van de godsdienstige problematiek in *„Der Römische Brunnen"* te beschrijven. Wij stellen vast dat talrijke theologoumena van de katholieke leer in het werk aangeraakt worden. De vraag die wij nu stellen luidt: Is het mogelijk over de specifieke samenhang van deze theologoumena iets meer te zeggen? Is het in het bijzonder mogelijk de n a d r u k te verklaren die op bepaalde punten wordt gelegd? Waarom valt die nadruk juist daar en niet elders? Als wij kunnen verklaren waarom de accenten juist daar liggen waar ze liggen, dan eerst zullen wij de *Gestalt* van de problematiek en haar eigenlijke betekenis hebben begrepen.

Gertrud VON LE FORT heeft de onderzoeker zelf een bepaalde richting aangewezen. Zij was leerlinge van de protestantse theoloog en godsdienstfilosoof Ernst TROELTSCH, eerst aan de Universiteit Heidelberg van 1910 tot 1915 en daarna aan de Universiteit Berlijn van 1915 tot 1916. Van hem zegt de schrijfster:

> „TROELTSCH hat mich sehr tief beeinflusst, ohne dass ich mir seine liberale Theologie ganz zu eigen machte ... Der Reichtum und der Ernst seines Geistes erschlossen mir die Welt des theologischen Denkens überhaupt, die Welt der christlichen Mystik und der christlichen Philosophie und Ethik — allerdings auch die Welt der religiösen Problematik ... TROELTSCH konnte von seinen Voraussetzungen her eine letzte wissenschaftliche Entscheidung nicht treffen, aber seine tiefe Religiosität wies uns über seine eigene Theologie hinaus und stellte uns auf die persönliche Entscheidung. Von daher habe ich meinen eigenen späteren Weg ... immer als von ihm mitvorbereitet angesehen" [4]).

Hoewel Gertrud VON LE FORT ook de andere werken van TROELTSCH zeer goed kende, is het toch vooral de *„Glaubenslehre"* die voor haar van de grootste betekenis geweest is, zoals ze zelf schrijft. Dit werk werd door Gertrud VON LE FORT in 1925 — twee jaar na de dood van TROELTSCH —

---

[4]) Brief aan K. H. GROENSMIT, geciteerd in diens monografie *Gertrud von le Fort*, Nijmegen, 1950, p. 4.

uitgegeven. Het bevat twee soorten teksten: enerzijds de dictaten van de colleges in de dogmatiek die TROELTSCH te Heidelberg doceerde in 1911 en anderzijds de wel niet stenografische maar toch tamelijk woordgetrouwe weergave van de uitleg — de eigenlijke les — die TROELTSCH hierbij verstrekte. De laatste tekst is van de hand van Gertrud VON LE FORT. Hij wordt gewaarborgd door het getuigenis van Martha TROELTSCH, de echtgenote van de professor:

„Ihre (d.i. le Forts) Aufzeichnungen, die den Inhalt dieses Buches bilden, stellen eine getreue Wiedergabe der Vorlesungen dar, wie sie allein einer Hörerin möglich gewesen ist, die sich in die Gedankenwelt des Sprechenden vollkommen eingelebt hatte" [5]).

Het jaar 1925, jaar van de uitgave door Gertrud VON LE FORT van de *„Glaubenslehre"* van TROELTSCH, is ook het jaar van LE FORTS toetreding tot het katholicisme. Hier rijst een nieuwe vraag: Is er dan tweespalt in het hart van Gertrud VON LE FORT? Waarom geeft ze een cursus in de protestantse dogmatiek uit in het jaar van haar bekering tot het katholicisme? Moet dit feit slechts beschouwd worden als een afscheidsgeste, als een piëteitvolle hulde aan de nagedachtenis van Ernst TROELTSCH of is er wellicht in de *„Glaubenslehre"* een diepere kern die LE FORT op de drempel van haar katholieke periode plechtig wil assumeren en tot de hare maken? Het laatste gedeelte van deze dubbele vraag laten wij als hypothese fungeren bij de vergelijking tussen *„Der Römische Brunnen"* en de *„Glaubenslehre"*. Wij zullen eerst trachten het algemeen klimaat van TROELTSCH' gedachten te bepalen, om daarna de *„Glaubenslehre"* van dichterbij te onderzoeken.

TROELTSCH bepaalt het doel dat hij zich stelt in het autobiografisch opstel *„Meine Bücher"*. Hij zoekt een rationeel antwoord op „de praktische levensvraag naar het recht van de religieuze levenspositie tegenover het alles verslindend rationalisme" [6]). TROELTSCH stamde uit de dogmatische school van RITSCHL en hij werd sterk aangegrepen door het relativiserend rationalisme van de vergelijkende godsdienstwetenschap die zich juist in zijn dagen zeer sterk ontwikkelde. TROELTSCH trekt besluiten. Hij schrijft:

„Man stellt Sätze auf, als gebe die Verschiedenheit von Glauben und Wissen einen Freibrief darauf, alles Wissen zu ignorieren" [7]).

Hij wil tegenover het moderne weten volledig en ernstig, maar ook kritisch, stelling nemen. Zijn positie bepaalt hij in het opstel *„Historische und dogmatische Methode in der Theologie"* [8]). Noch de protestants-orthodoxe dogmatiek noch de louter historische wetenschap, zo betoogt hij daar, kunnen de religieuze levenspositie op rationele grondslag vestigen. Er is echter een uitweg: een nieuwe wetenschap die TROELTSCH „Wissenschaft der Religion" noemt zal aan de eisen van de toestand tegemoetkomen. Het filosofisch

---

[5]) Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre*, München/Leipzig, 1925, Vorwort, p. VI.

[6]) Ernst TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV (Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie), Tübingen, 1925, p. 6.

[7]) Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre*, p. 19.

[8]) Ernst TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Bd. II (Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik), Tübingen, 1913, pp. 729-753.

klimaat van die wetenschap zal het kritisch idealisme zijn. TROELTSCH verplaatst zich resoluut in het subjectief-transcendentale kantisme. TROELTSCH wilde het godsdienstig feit op transcendentale wijze voor alle relativisme veilig stellen door aan te tonen dat KANT niet alleen op het gebied van de kennis, van het ethische en van het esthetische, maar ook op het gebied van het religieuze een a p r i o r i had aanvaard. Het opstel *„Das religiöse Apriori"* houdt zich met de apriorische geestescategorieën van het godsdienstige bezig [7]). TROELTSCH komt tot het besluit dat godsdienst niet tot wetenschap of wijsbegeerte te herleiden is.

Doch hiermede heeft TROELTSCH zijn doel niet bereikt. Wel heeft hij nu reeds, naar zijn mening althans, het feit van de godsdienst voor reductie tot wetenschap of filosofie veilig gesteld ; maar waar TROELTSCH het recht van de religieuze levenspositie tegenover het rationalisme wou funderen, daar bedoelde hij niet een godsdienstige positie zonder meer maar de christelijke levenspositie, z ij n positie als protestants gelovige. Hij gaat dus verder met het onderzoek van het religieus gevoel dat in het apriori wortelt. Hij onderzoekt de verschillende verschijningsvormen van dat gevoel en besluit tot een hiërarchie waarin het christendom de hoogste plaats inneemt. In het uitvoerig opstel *„Die Absolutheit des Christentums"* [10]) aanvaardt TROELTSCH dat het moderne christendom (= het liberaal protestantisme) een relatieve absoluutheid bezit, dit betekent dat het in de huidige stand van de godsdienstige ontwikkeling van de mensheid de hoogste trap is, maar dat het anderzijds niet kan bewezen worden dat deze trap de hoogste moet blijven. Voor de absoluutheidsdrang van de mens volstaat het, volgens TROELTSCH, te weten dat er een totaal absoluut stadium is (in laatste instantie), hoewel wij nu nog in de contingentie van de religieuze kennis verwijlen.

Zo geloofde TROELTSCH, in voeling met de nieuwe historische school maar er zich toch van distantiërend, de absoluutheid van het christendom, dit is het recht van zijn godsdienstige levenspositie, onder geheel nieuwe gezichtspunten te hebben bewezen. Hij meende zulks te hebben bereikt door de relativisering van de absolute dogmatiek en het absoluter maken van de relatieve geschiedenis. Absoluut en relatief kunnen echter niet door nevenelkaar-ordening worden verbonden. Gertrud VON LE FORT kan met recht verklaren dat TROELTSCH van zijn vooropstellingen uit geen laatste wetenschappelijke beslissing kon nemen. Want het onderzoek van de godsdienstige verschijnselen wordt niet geregeld door een aan het relatieve ontheven maatstaf maar wordt overgelaten aan het echte of vermeende godsdienstige gevoel van de zielkundige. Weliswaar geloofde TROELTSCH het relativisme niet ten offer te kunnen vallen doordat hij zich sterk vasthield aan de transcendentale categorieën van de geest. Maar deze hoop was als drijfzand onder de voeten. De kantiaans opgevatte godsdienstige kennis van TROELTSCH kon geen objectieve waarheid bereiken. KANT kan tegen zijn volgelingen uitgespeeld wor-

---

[9]) Ernst TROELTSCH, *ibid.*, pp. 754-768.

[10]) Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1929, (3. Auflage).

den. Wat KANT voor het kennisapriori met betrekking tot metafysische „voorwerpen" (God, de ziel, de wereld als geheel) niet vermocht, dat vermocht ook TROELTSCH niet. De religieus-apriorische categorie moest noodzakelijkerwijze „leeg" blijven.

Het onderzoek naar het algemeen klimaat van de gedachten van Ernst TROELTSCH geeft ons dus niet de sleutel tot een beter begrip van de contextuur van de problematiek in *„Der Römische Brunnen"* van Gertrud VON LE FORT. Wel hebben wij vastgesteld dat TROELTSCH' levensopzet vervat is in zijn strijd tegen het relativiserend rationalisme, wat we ook in de roman van LE FORT vinden. Maar dit volstaat geenszins om tot een diepere verwantschap te besluiten. Anderzijds hebben wij van TROELTSCH tot nu toe slechts één aspect leren kennen nl. de liberale, protestantse en kantiaans georiënteerde godsdienstfilosoof. Laten wij ons nu keren naar de christen en de theoloog van de *„Glaubenslehre"*.

Deze begint waar de godsdienstfilosofie en de godsdienstgeschiedenis eindigen. De godsdienstgeschiedenis beschouwde het christendom als de hoogste trap van het religieus gevoel. De *„Glaubenslehre"* moet op wetenschappelijke wijze alle implicaties van het „christelijk principe" onderzoeken. En hier stoten wij onmiddellijk op de bezielende inspiratie die van TROELTSCH op LE FORT is uitgegaan wat de centrale kern van *„Der Römische Brunnen"* betreft. TROELTSCH formuleert het begrip van het christelijk principe op de volgende wijze :

> „Wenn wir nun von diesen Voraussetzungen aus, die Urkeimgestalt des Christentums zu finden suchen, so tritt es uns in seiner Gesamterscheinung als die monotheistische Persönlichkeitsreligion entgegen. Verankerung der einzelnen Seele in Gott und Verbindung der Seelen untereinander durch Gott, das ist es, was das Christentum bedeutet. Wenn es den höchsten Wert des Lebens und sein letztes Ziel in der Hingebung an Gott sieht, wenn es von ihm die Seele erfüllt werden lässt zu vorwärtstreibendem Leben und innerer Selbständigkeit, so meint es damit kein Untergehen in Gott, kein Sichverlieren und Verdampfen im Unendlichen, sondern ein Sichfinden. Es ist sein Urwunder, dass es der endlichen Seele möglich wird, in der vollen Hingabe das göttliche Leben aufzunehmen . . . Dem, was in unserer Seele erhoben werden kann, erscheint das göttliche Wesen als etwas, was dem engen menschlichen Wesen verzehrend entgegentritt. Die Seele in diesem christlichen Sinne gewinnen, die Seele durch Hingabe retten, bedeutet nichts Seliges und Süsses, sondern ein Ergriffenwerden unter Schmerzen. Die Brüderliebe folgt aus der Gottesliebe. Sie ist nicht Humanität, nicht Neigung, welche liebt um des menschlichen Adels willen, sondern Liebe zu etwas, was eigentlich gar nicht der Mensch ist . . . Humanität, soziale Verbesserungen, allgemeine Freundlichkeit sind lobenswerte Bestrebungen, christlich sind sie nur dort, wo sie aus unserer eigenen Gotteshingegebenheit stammen" [11]).

Hiermede is de kerngedachte van de *„Glaubenslehre"* gegeven. Tegenover alle polytheïsmen en tegenover het oude en moderne pantheïsme ziet TROELTSCH in het monotheïstisch en personalistisch karakter van het christendom de hoogste trap van het godsdienstig gevoel. Het is meteen duidelijk waarom het pantheïsme als de grote tegenspeler van TROELTSCH verschijnt. Vandaar ook de zeer sterke nadruk op de persoonlijke overgave van de mens

---

11) Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre*, pp. 75-76.

aan God. TROELTSCH' personalistische opvatting van het christendom is weliswaar sterk protestants gekleurd; zijn personalisme is „verinnerlicht und vergeistigt" [12]), de autoriteit van de Kerk en haar sacramentele instellingen weigert hij volkomen. Nochtans, waar TROELTSCH, de volle, persoonlijke overgave (Hingabe) aan God als de beslissende houding van de christen beschouwt en deze overgave door heel de *„Glaubenslehre"* heen zo sterk accentueert, daar is zijn leerlinge LE FORT hem gevolgd. De tegenspeler van dit personalisme is bij LE FORT niet meer uitsluitend het pantheïsme (hoewel het eveneens optreedt); tegenspelers zijn nu ook de moderne onzekerheid en angstpsychose van de mens. Maar afgezien van deze tijdsgebondene problematiek is de kern van de *„Glaubenslehre"* in *„Der Römische Brunnen"* overgegaan.

De nadruk op de volledige, persoonlijke overgave aan God is een knooppunt waarin verschillende draden van de religieuze problematiek samenlopen, en dit zowel in de *„Glaubenslehre"* als in de roman van LE FORT.

Een eerste implicatie is gelegen in het feit dat de overgave aan God verschijnt als een „zich-vinden", niet als een „zich-verliezen". TROELTSCH dacht hier weer aan het pantheïsme, LE FORT denkt aan moderne onzekerheden. Beiden echter wijzen op dezelfde implicatie.

Een tweede trek die wij bij beide auteurs vinden is de opvatting dat het goddelijk wezen de mens „verzehrend" (verterend) tegemoet treedt. De ontmoeting met God is een „Ergriffenwerden unter Schmerzen". Dit vinden wij ook terug bij Gertrud VON LE FORT in de ambivalente ervaring van Veronika en Edelgart, dat liefde en leed, kruis en monstrans, als een diepe eenheid opgevat en aangevoeld worden [13]).

Indien de overgave aan God de essentie van het christendom uitmaakt, dan zal TROELTSCH er ook zorg voor dragen dit eigenlijk-christelijke steeds opnieuw zuiver te stellen. Dit gebeurt op twee wijzen: ten eerste, door het louter humane relatief te ontwaarden; ten tweede, door aan de „Hingabe" een prioriteit toe te kennen boven allerhande „christelijke" praktijken en oefeningen die niet echt-christelijk geïnspireerd zijn. Het eerste aspect vinden wij duidelijk terug in de aangehaalde tekst. Hiermede overeenstemmend in *„Der Römische Brunnen"*: de ontluistering van de loutere humaniteit van de Grootmoeder. Het tweede aspect vinden wij bij TROELTSCH waar hij spreekt over het bijzondere karakter van de christelijke zedenleer, die hij niet los van het religieuze kan beschouwen:

> „Aus dieser Verbindung des sittlichen Bewusstseins mit dem Religiösen ergibt sich dann auch der besondere Charakter des christlichen Sittengesetzes: die radikale Strenge gegenüber einem unbedingten Gotteswillen, die reine Gesinnungsmässigkeit gegenüber einem den Willen beanspruchenden Willen und die religiöse Durchgeistigung des Sittengesetzes, wodurch es überall zugleich zu einer Forderung der Hingabe an Gott wird und dieses Gebot über alle anderen setzt" [14]).

---

[12]) Ernst TROELTSCH, o.c., p. 72.

[13]) Gertrud VON LE FORT, *Der Römischen Brunnen,* Ausg. Benziger-Verlag, Einsiedeln Köln, 1947, p. 301. Een mystische trek in het werk van LE FORT, die in *„Die Jungfrau von Barby"* verder zal ontwikkeld worden.

[14]) Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre,* p. 185.

En verder:

„Nich nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament bedeutet die Heiligkeit das grundbeherrschende Wesen des göttlichen Willens. Dies zu betonen ist äusserst wichtig, weil vielfach unter uns eine sentimentale Auffassung des Neuen Testamentes besteht: Gott ist die Liebe, die Sündenvergebung, die „Heimat der Ruh"! Wohl sind auch dies Züge des christlichen Gedankens; aber das Ganze der Jesuspredigt wiederholt doch vor allem wieder: Wer Hörer des Wortes ist, muss auch Täter sein! Ueberall begegnen wir einer herben, strengen Grösse, die ganz frei ist von all den hineingedeuteten Süsslichkeiten ... Jesus verzehrt der Wille Gottes, er atmet und webt darinnen. Sein Wesen wird durchaus nicht von Weichheit und Milde getragen. Menschlich zart, aber doch erfüllt von aller Gewalt des Ernstes, klingt seine Forderung der wahren Gerechtigkeit, die besser sein soll als die der Schriftgelehrten. Gott wil das g a n z e Herz des Menschen ... Und dieses die ganze Bibel durchziehende Dringen ist kein Zufälliges. Er ruft das Tiefste im Menschen auf: seine Fähigkeit, sich Gott hinzugeben, der eigenen Gerechtigkeit zu entsagen ... In der Bibel handelt es sich in erster Linie um den vollen, ganz persönlichen Willen. 'Da tritt kein anderer für ihn ein'. Wollt ihr oder wollt ihr nicht? Das ist die Frage, die mit voller Schärfe erhoben wird" [15]).

Geen harmonischer orchestratie op dit thema dan het subtiele wisselspel van overgave en weifeling, van hartstochtelijk offer en diabolische geslotenheid, tussen Veronika en Edelgart in *„Der Römische Brunnen"*.

Uit de opvatting over de prioriteit van de „Hingabe" volgt, bij TROELTSCH zowel als bij Gertrud VON LE FORT, de strijd tegen het naturalisme.

„Hiermit", zegt TROELTSCH, „ist die Kampfstellung gegeben. Es gilt, sich unbedingt von allem Täuschenden zu lösen, von allem was des Menschen ist, anstatt Gottes, von allem, was sich mit halben Zahlungen abfinden will. Es gilt den Kampf gegen den bloss naturhaften Menschen!" [16]).

Gertrud VON LE FORT, van haar kant, heeft in *„Der Römische Brunnen"* een dubbele naturalistische waan ontluisterd, de heidens-naturalistische waan van de grootmoeder en het weifelend naturalisme in het hart zelf van de christin Edelgart.

Nadruk op de volle en persoonlijke overgave van de mens aan de goddelijke wil, met al de implicaties die daarin besloten liggen, nadruk ook op de strijd tegen een zuiver naturalistische levenshouding, waar men ze ook vindt, zijn bepalende aspecten van de verwantschap tussen de religieuze problematiek van de *„Glaubenslehre"* en van *„Der Römische Brunnen"*. Het is niet voldoende te zeggen dat TROELTSCH slechts een bemiddelende rol zou hebben gespeeld tussen het protestantisme waartoe LE FORT behoorde enerzijds en de katholieke leer anderzijds, op het plan van de bekering; wij stellen vast dat TROELTSCH ook op het specifieke uitzicht van de godsdienstige problematiek in *„Der Römische Brunnen"* invloed heeft gehad.

De roman van Gertrud VON LE FORT wordt gedragen door een optimistische opvatting over de verhouding tussen de „natuur" (in de theologische betekenis van het woord) en het bovennatuurlijke. De „natuur" verschijnt er in een zwevende toe-ordening op haar vervulling door het bovennatuur-

---

[15]) Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre*, pp. 192-194; gespatieerde druk van de uitgeefster.
[16]) Ernst TROELTSCH, *ibid.*, p. 194.

lijke. De Veronika uit *„Der Römische Brunnen"* is, in het oeuvre van Gertrud VON LE FORT, de eerste incarnatie van de adventelijke bereidheid van het schepsel, die LE FORT in *„Die Ewige Frau"* als de „vrouwelijke pool" van elke menselijke existentie zou huldigen. Een dergelijke opvatting onder de pen van iemand die uit het calvinisme stamt, doet scherper toekijken. Wij raken inderdaad het katholieke theologoumenon van de *„potentia oboedientialis"*. De bemiddelende invloed van TROELTSCH op LE FORT is in dit verband onloochenbaar. Weliswaar is zijn begrip van een *„potentia oboedientialis"* niet erg duidelijk, maar het moet gesteld worden in het geheel van zijn opvattingen over de verhouding tussen „natuur" en genade, opvattingen die zich zeer duidelijk verwijderen van het orthodoxe protestantisme en naar de katholieke stellingen convergeren. In de katholieke theologie is de *„potentia oboedientalis"* de bekwaamheid van de mens een bovennatuurlijke impuls te ontvangen en er gevolg aan te geven; het is een bekwaamheid om te gehoorzamen aan een goddelijke impuls. Volgens de reformatoren werd deze bekwaamheid door de erfzonde radicaal vernietigd samen met het *„imago-Dei"*-zijn van de mens. Het is juist in verband met het *„imago Dei"* dat TROELTSCH het begrip van een *„potentia oboedientialis"* benadert. Hij betoogt dat het *„imago Dei"*-zijn van de mens niet een verloren aanvangstoestand is, maar een te bereiken doel. Het is dus iets intentioneels. Maar het bereiken ervan, zegt TROELTSCH is slechts mogelijk, als er in de mens een „Anlage" voor zulk een toestand voorhanden is. TROELTSCH ziet deze „Anlage" in een virtuele samenhang van de menselijke geest met de goddelijke geest, een samenhang die hij tracht te bepalen bij middel van het immanentiebegrip. Hoe echter de „potentia" tot act overgaat is volgens TROELTSCH niet meer te beantwoorden [17].

Het is niet uit te maken of TROELTSCH hier dacht aan het katholieke begrip *„potentia oboedientialis"*. Met alle nadruk moet er echter op gewezen worden dat TROELTSCH de verhouding tussen de menselijke natuur en God (waarvan de *„potentia oboedientialis"* slechts een aspect is) fundamenteel anders dan de reformatoren heeft opgevat. En dat was zeer belangrijk voor iemand als Gertrud VON LE FORT die tot het calvinisme behoorde [18]. Men heeft de positie van TROELTSCH trachten voor te stellen alsof, volgens hem, tussen de mens en God een onoverbrugbare afgrond zou bestaan, volledig naar de geest van de reformatoren. Het is de theorie van het supreem-heilige Ja (God) en het radicaal-zondige Neen (de mens) [19]. Dergelijke misvatting over de gedachten van TROELTSCH is alleen mogelijk indien men zijn werken niet heeft gelezen. De ware visie van TROELTSCH op de verhouding tussen mens en God ziet er geheel anders uit. TROELTSCH heeft zich steeds ingespannen om aan te tonen dat er in de „natuur" een voorbereiding bestaat

---

17) Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre*, pp. 295-296.

18) Gertrud VON LE FORT heeft in een brief aan steller dezes d.d. 21. 1. '56 dit inzicht formeel bevestigd.

19) Maria ESCHBACH, *Die Bedeutung Gertrud von le Forts in unserer Zeit*, Warendorf, 1948, pp. 14-15.

voor het bovennatuurlijke. Dit is bij voorbeeld duidelijk waar hij spreekt over een natuurlijke kennis van God, het religieuze apriori, een soort analogiebegrip, waar hij het stoicijnse begrip der *„lex naturae"* en een natuurlijke zedenleer aanvaardt, alles dingen die in het orthodox protestantisme ondenkbaar zijn. Ook zonder de boven vermelde formele bevestiging van LE FORT is de bemiddelende rol van TROELTSCH ten opzichte van onze schrijfster duidelijk.

Er blijft ons nu nog te onderzoeken waar de *„Glaubenslehre"* en *„Der Römische Brunnen"* totaal uit elkaar lopen. Het fundamenteel verschil dat tussen beide werken, ondanks diepgaande overeenkomsten, blijft bestaan, is een gevolg van het standpunt waarop de auteurs staan. Het uitgangspunt en de methode van TROELTSCH zijn en blijven transcendentaal: TROELTSCH ontleedt het religieus bewustzijn van de protestantse gemeenten. Hij verklaart: „Wir haben eine Theologie des Bewusstseins an Stelle einer Theologie der Tatsachen"[20]). Het grote probleem dat wij moeten oplossen is dan: Kunnen de religieuze categorieën die in dat bewustzijn ontleed worden met een objectieve inhoud worden gevuld? Bestaat er een betrekking op de realiteit? Die vragen moeten ontkennend worden beantwoord omdat er, kantiaans gezien, geen stoffelijke inhoud is om de kaders te vullen. De categorieën hebben alleen zin voor de bewustzijnstoestand en de objectieve realiteit die TROELTSCH er laat aan beantwoorden moet postulaat blijven. Dit is vooral van belang voor de draagwijdte van de „Hingabe". TROELTSCH schrijft bij voorbeeld:

> „Die Freiheit ist die Durchsetzung der göttlichen Kräfte, indem sie als das allein Wahre und Gute anerkannt werden; sie ist die Hingabe an uns ergreifende Wahrheiten und Lebensmächte, denen man sich nur unterstellen kann, und die in Wahrheit die erkannte Notwendigkeit sind"[21]).

Hiermede gaat TROELTSCH de mogelijkheden van zijn methode te buiten, want van zijn subjectief-transcendentaal standpunt uit kan deze bewering slechts een formeel karakter bezitten. Van een in metafysische ernst opgevatte enige waarheid en goedheid, van een echte noodzakelijkheid, kan in het systeem van TROELTSCH geen sprake zijn. Wat is dan nog de „Hingabe"? Is zij een werkelijke inschakeling van de menselijke wil in een reëel-bestaande heilsorde? Op grond van zijn methode (alleen) kan TROELTSCH niet tot deze conclusie komen. Blijft dan dat de „Hingabe" een diep-gelovige gezindheid is.

Waar Gertrud VON LE FORT dezelfde terminologie gebruikt als haar professor, waar zelfs de inhoud van de begrippen op zichzelf genomen geheel dezelfde blijft als bij TROELTSCH, daar is toch alles veranderd. LE FORT heeft, ondanks de terminologie die zij gebruikt, het transcendentaal-subjectief standpunt van TROELTSCH volledig achter de rug. Het standpunt is verlegd

---

20) Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre*, p. 132.
21) Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre*, p. 333.

van het subjectieve naar het objectieve, van het psychologische naar het theologische.

Invloed en afstand van TROELTSCH: ziedaar in een bondige formule de slotsom van dit onderzoek. Wij kunnen hierbij een materieel en een formeel opzicht onderscheiden. Materieel gezien stelde de theoloog van de „*Glaubenslehre*" de schrijfster van „*Der Römische Brunnen*" een aantal innig met elkaar verbonden thema's ter beschikking, thema's die handelen over de verhouding van de mens tot God. Het (theologisch-)anthropologisch interesse is in beide werken centraal. TROELTSCH gaat uit van de bedreiging van de mens door het pantheïsme, LE FORT gaat uit van de bedreiging van de huidige mens door zijn onzekerheden en verscheurdheden. De afkeer van het pantheïsme voerde TROELTSCH tot een sterk beklemtoonde opvatting over de personalistische stelling van de mens tegenover God. De totale en persoonlijke „Hingabe" van de mens aan God werd essentieel; hierbij verliest de mens zichzelf niet, maar vindt hij zijn diepste wezen. De overgave moet totaal zijn: vandaar de strijd tegen het naturalisme als levenshouding, waar men het ook vindt. TROELTSCH stelt de overgave van de wil aan God boven de blote praktijken en boven de louter menselijke adel, boven de „humaniteit". De ontmoeting met God is eerst een pijnigend gevoel daar de mens van zijn eigengerechte waan moet worden beroofd. Dan wordt het duidelijk dat die pijn een werk van liefde is. Tenslotte is er in de mens een bepaalde „potentia" aanwezig die de gemeenschap met God mogelijk maakt.

Zo geformuleerd is de verwantschap tussen de „*Glaubenslehre*" en „*Der Römische Brunnen*" een zeer nauwe. Toch is in formeel opzicht heel wat veranderd. Vooreerst verschilt het standpunt volkomen. LE FORTS roman leeft in de katholieke Kerk. Dit heeft niet alleen een confessionele betekenis; in vergelijking met TROELTSCH betekent het op de eerste plaats een verschuiving van de blik van het subjectief-psychologische naar het objectief-zijnde. Gertrud VON LE FORT wil hoegenaamd niet belevenissen uitbeelden, die wel interessant zouden zijn, maar die niet boven de bewustzijnstoestanden van hun dragers zouden uitstijgen; integendeel, zij beeldt zulke ervaringen uit die op exemplarische wijze de reële inschakeling van de mens in een andere orde duidelijk maken. Dat kon TROELTSCH in het kader van zijn methode geenszins. Ten tweede treedt de katholieke sacramentele wereld in grote mate in „*Der Römische Brunnen*" binnen. De Kerk is voor LE FORT de plaats van de genade. TROELTSCH kon niet aanvaarden dat iets absoluuts in een spatio-temporele instelling zoals de Kerk aanwezig zou zijn. In „*Der Römische Brunnen*" is deze instelling juist de plaats waar heil en ondergang worden bewerkt.

De godsdienstige problematiek van „*Der Römische Brunnen*" wordt dus alleen tegen de achtergrond van de katholieke dogmatiek volledig verstaanbaar. Men kan echter LE FORT niet verheffen door de invloed van TROELTSCH te minimaliseren. In de „*Glaubenslehre*" van TROELTSCH, in het bezielend woord van de Heidelbergse theoloog, heeft Gertrud VON LE FORT een bepaalde richting gevonden om haar problematiek te oriënteren. Van-

daar de nadruk op de „Hingabe” die zoals in de „*Glaubenslehre*” ook in „*Der Römische Brunnen*” de kerngedachte is; vandaar de strijd tegen naturalistische levenshoudingen bij christenen en bij heidenen; vandaar de opvatting over een krachtig opwaarts-streven van de mens naar het bovennatuurlijke; vandaar ook de confrontatie van de christelijke problematiek met de actuele problemen van de mens.

De invloed van TROELTSCH op Gertrud VON LE FORT ligt dieper dan de uiterlijke verschijnselen van beider activiteit en leven laten vermoeden; hij ligt in een gemeenzaam en diep-wortelend christelijk ethos, dat boven de gescheiden confessies de zielen verbindt.

Leuven Drs. MARCEL D'HERTEFELT

ZUSAMMENFASSUNG

Hingegebenes Dasein

Theologische Thematik in Ernst Troeltschs „Glaubenslehre” und Gertrud von le Forts „Römischem Brunnen”

Der Begriff „theologische Thematik”, angewendet auf le Forts Roman, bedeutet nicht die blosse Gegebenheit religiöser Erlebnisse (am allerwenigsten die der Schriftstellerin selbst), sondern schliesst die Bedingung ein, dass jener Roman die Finmaligkeit der Fabel ins Allgemeingültige steigert. Für den Beweis jener Stellung, der in dem beschränkten Rahmen dieses Aufsatzes nicht umständlich erbracht werden konnte, weist der V. auf seine Lizenzarbeit (Löwen, 1956) hin.

Die grossen Problemkerne, welche sich der These gemäss aus der Analyse des *Römischen Brunnens* ergeben, sind: 1. die Dichtung le Forts bringt die Problematik einer Konversion auf die einfachste Formel zurück: den Gegensatz zwischen „christlich” und „heidnisch”, der das einzige Entweder-Oder der menschlichen Existenz wesentlich besagt; 2. die zwei Welten, die christliche und die heidnische, sind nicht gleichberechtigt, wie friedlich sie auch koexistieren mögen: von der Existenz her wird der angeblich autonome Naturalismus seines eigengerechten Wahns entkleidet und seine religiöse Erlösungsbedürftigkeit suggeriert; 3. „christlich” und „heidnisch” gelten nicht nur als statische Klassifikationsmöglichkeit, sondern spielen besonders in der innersten Dialektik des Christwerdens und -seins mit, da christliche Existenz sich fortwährend als Ja oder Nein gegen die völlige Hingabe an Gott erweist; 4. die Antwort des Menschen an Gott gestaltet sich in einer doppelten Situation: einerseits in einem kulturell, materiell, biologisch und psychologisch bedingten Dasein (Theologoumenon der potentia oboedientialis); andererseits in einem katholisch-kirchlichen Raum.

Die Frage des vorliegenden Aufsatzes lautet: Wenn auch die erwähnte Problematik unmittelbar an die katholische Theologie anklingt, wie erklärt sich jedoch ihr spezifisches Gepräge? Woher vor allem die starke

Betonung der unter. 2. und 3. verzeichneten Themen? Le Fort selbst hat den Forscher auf Troeltsch, ihren Professor der Dogmatik, hingewiesen. Im Jahre ihres Uebertritts zum Katholizismus (1925) gab sie ausserdem die protestantische *Glaubenslehre* ihres verstorbenen Lehrers heraus. Gab es Zwiespalt in ihrem Herzen oder wollte le Fort vielmehr auf der Schwelle ihres neuen Lebens feierlich einen religiösen Kerngedanken Troeltschs übernehmen? Wie verhält sich dann *Der Römische Brunnen* (1927/28) zu dem Troeltsch'schen Erbe?

Der V. bestimmt zunächst das allgemeine religionsphilosophische Klima der Troeltsch'schen Ideenwelt. Die ernste Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Fragen, der Kampf gegen den relativisierenden Rationalismus sind zwar Züge, die sich auch bei le Fort bekunden, die aber an sich noch keineswegs auf ein gemeinsames christliches Ethos schliessen lassen. Vor allem der kantisch-transzendentale Idealismus der Troeltsch'schen Religionsphilosophie würde einer solchen Schlussfolgerung widerstreben.

Jedoch, an dieser Stelle darf die Untersuchnung nicht eingestellt werden. Denn neben dem liberal-protestantischen Religionsphilosophen gibt es in Troeltsch den Christen und den Theologen der *Glaubenslehre*. In dessen beseeltem Wort fand le Fort nicht nur das Ethos, das ihrem Roman zugrunde liegt, sondern auch eine Reihe bedeutender Implikationen. Der Theologe vermittelte der Dichterin eine spezifisch ausgeprägte Problematik: anthropologisch-theologisches Interesse, Idee einer aus dem Zeitgeist heraufwachsende Bedrohung des Menschen (durch den Pantheismus bei Troeltsch, durch die moderne Zerrissenheit bei le Fort), Betonung der personalistischen Stellung des Menschen vor Gott als Gegenschlag zu dem vorhergehenden Thema, völlige Hingabe an Gott, Priorität der Hingabe vor aller nicht wahrhaft christlichen Praxis, Sichfinden des Menschen in der Hingabe, Kampf nicht nur gegen den heidnischen Naturalismus sondern vor allem gegen alles, was sich im christlichen Subjekt mit halben Zahlungen abfinden will, Naturalismus als Wahn der Eigengerechtigkeit, relative Entwertung der reinen Humanität, mystische Einheit von Liebe und Leid in der Begegnung mit Gott. Was Troeltsch seiner Schülerin in bezug auf die potentia oboedientialis zu vermitteln hatte, ist weniger deutlich. Jedenfalls soll klar herausgestellt werden, dass Troeltsch immer versucht hat, die von den Reformatoren geschaffene Kluft zwischen Natur und Gnade zu überbrücken und in der Natur eine (freilich schwer zu deutende) Anlage zum Uebernatürlichen aufzuzeigen. Und dies ist ohne Zweifel für le Fort wichtig gewesen.

Was den *Römischen Brunnen* von der *Glaubenslehre* trennt, ist, ausser der literarischen Form, 1. die Verlagerung des Blickes vom Subjektiv-Psychologischen ins Objektiv-Theologische und Seiende und 2. die volle Einbeziehung des Katholisch-Ekklesialen in die Gedanken- und Formwelt.

Der Einfluss Troeltschs auf le Fort liegt tiefer als die konfessionnelle Trennung vermuten lässt und man bisher geglaubt hat; er wurzelt in einem gemeinsamen christlichen Ethos der Hingabe.

SINT THOMAS EN DE REËLE MOGELIJKHEID VAN EEN ZUIVERE NATUURSTAND

In een voorgaande bijdrage, in dit tijdschrift verschenen, hebben wij reeds getracht uiteen te zetten welke Sint THOMAS' mening was aangaande de ontvankelijkheid van de mens voor de schouwing van Gods wezenheid [1]). Ons besluit was dat St. THOMAS de geschapen geest een werkelijk natuurlijke ontvankelijkheid toekent voor een onmiddellijke Godsschouwing. Toch oordeelden wij ook dat het volgens het thomistisch systeem noch met Gods absolute almacht, zijn „potentia absoluta", noch met de goedheid en wijsheid Gods, zijn „potentia ordinata", in strijd ware een geestelijke natuur te scheppen in een toestand van „natura pura", d.i. zonder bovennatuurlijke roeping.

Wij willen ons onderzoek aangaande deze laatste vraag hier verder doorzetten. Ditmaal zullen wij echter niet meer uitgaan van de beschouwing van Gods absolute en geordende almacht in haar verhouding tot het menselijk natuurverlangen maar eerder als uitgangspunt nemen St THOMAS' algemene visie op de verhouding van de geschapen geest (bijzonder van de mens) tot zijn Schepper en Heilsgod. Ons eerste artikel deed ons concluderen dat de hypothese van een zuivere natuurstand door St THOMAS niet uitgesloten werd. Dit tweede zal ons, menen wij, toelaten te poneren dat St THOMAS minstens impliciet voor de reële mogelijkheid van een eventuële zuivere natuurstand gewonnen was en dat hij er zich minstens principiëel voor heeft uitgesproken.

Wij beginnen deze nieuwe studie met een argument, dat door meerdere voorstanders van de reële mogelijkheid wordt aangewend, af te wijzen als niet voldoende bewijskrachtig. Vervolgens behandelen wij de opvattingen van St THOMAS, die o.i. licht werpen op ons probleem. Wij wijzen op zijn opvatting dat de „natuur" van de geschapen geest een bovennatuurlijk einddoel niet connoteert, en dat de geschapen geest vanuit zijn „natuur" geen recht kan laten gelden op de onmiddellijke schouwing van Gods essentie. Wij geven de wijze aan waarop hij technisch-theologisch de instorting van de genade denkt, en geven zijn leer over het lot van de ongedoopt gestorven kinderen. Deze voorafgaande beschouwingen samen met zijn oordeel aangaande het natuurlijk *beatitudo begrip* van ARISTOTELES, zullen ons dan voldoende bewijsgronden aan de hand doen voor een rationeel verantwoord besluit.

Minder gelukkige bewijsvoering

Op meerdere plaatsen heeft St THOMAS het over een *tweevoudig* laatste menselijk einddoel. Ofwel spreekt hij uitdrukkelijk over „einddoel", ofwel gebruikt hij termen die in de gegeven contekst als synoniem voor „einddoel"

[1]) Zie Bijdragen, deel 19, 1958, 162-191.

kunnen gelden, zoals tweevoudig menselijk goed, geluk of volmaaktheid. Hierbij wordt telkens het tweede lid van het tweetal positief betekend als ,,bovennatuurlijk" en slaat dit ongetwijfeld op de bovennatuurlijke schouwing van Gods wezenheid [2]). Het eerste wordt dan tegenover het tweede in zijn eigenheid bepaald in zover het juist binnen de mogelijkheid berust van de menselijke natuur: ,,ut proportionatum naturae humanae".

Men zou evenwel hierin niet een onmiddellijk afdoend bewijs mogen vinden voor onze stelling. Het einddoel ,,dat in verhouding is met de menselijke voor onze stelling. Het einddoel ,,dat in verhouding is met de menselijke natuur" betekent voor St Thomas enkel de ,,hoogste" volmaaktheid, die de mens door zijn natuurlijke krachten bereiken kan in de reëel bestaande heilseconomie. Dit blijkt duidelijk uit de vele plaatsen waar deze ,,proportie" iet of wat uitvoeriger beschreven wordt. Zo lezen wij in *De Veritate*:

> ,,Est autem *duplex hominis bonum ultimum,* quod primo voluntatem movet quasi *ultimus finis.* Quorum *unum* est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. *Aliud* est bonum hominis, naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur" [3]).

En zo blijft het onveranderd in de latere werken:

> ,,Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. *Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex.* Una quidem quam potest assequi virtute suae naturae; et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro exspectamus, qua videbimus Deum sicuti est" [4]).

Men kan niet zeggen dat St Thomas op deze plaatsen expliciet de reële mogelijkheid zou poneren van een dubbel laatste einddoel: een waarvoor de mens daadwerkelijk werd bestemd; een ander, waarvoor God hem had kunnen bestemmen. Hij poneert eerder het effectief in de bestaande heilseconomie voorhanden zijn van een dubbel laatste einddoel: een eerste dat voorlopig is, dat de notie van beatitudo niet volledig uitput en waartoe de mens door eigen krachten tijdens zijn verblijf op aarde komen kan [5]); een tweede

---

[2]) Toch vinden wij ook perfectio ,,supernaturalis" gebruikt om de ,,buitennatuurlijke" volmaaktheid van Adam aan te geven: De Ver 18. 2. c.

[3]) De Ver 14. 2. c; zie ook: 14. 10 ad 1; 18. 4 ad 2 pro.

[4]) 1a 62. 1. c; zie verder: In Boet De Trin 6. 4 ad 3; 1a 23. 1. c, 1a 2ae 68. 2. c en ad 3, 1a 2ae 109. 5 ad 3 (coll. cum corpore articuli), en nog na de 1a 2ae b.v. in De Virt in c 10 ad 1.

[5]) Waarin de felicitas ,,humana" volgens Aristoteles eigenlijk bestaat wordt expliciet verklaard in In Boet De Trin 6. 4 ad 3, waar Thomas zegt dat Aristoteles deze *beatitudo imperfecta in via* gelegd heeft ,,in contemplatione substantiarum separatarum per habitum sapientiae, imperfecta tamen et tali, qualis in via est possibilis, non ut sciatur ipsarum quidditas", hetgeen dan overeenkomt met Cg 3. 44: ,,Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest".

dat definitief en volledig is en dat de mens enkel na dit aardse leven en met behulp van de goddelijke genade zal te beurt vallen.

Men zou wellicht hiertegen een tekst uit het *Sententiecommentaar* kunnen aanbrengen waarin St THOMAS even de positie aanraakt van zekere „Philosophi", die het voortbestaan van de menselijke ziel na de dood aanvaardden. Deze hielden vanzelfsprekend geen rekening met de bovennatuurlijke orde. Daarom leggen zij de menselijke zaligheid of *beatitudo* in iets dat zakelijk overeenkomt met datgene wat het laatste einddoel van de geschapen geest in een zuivere natuurstand zou hebben uitgemaakt.

„Sequeretur etiam aliud inconveniens (indien men zou houden dat de menselijke ziel niet onmiddellijk door God, maar door de engelen geschapen werd), quod ultima beatitudo animarum non esset in divina fruitione, sed potius in fruitione angelorum: quia ultima perfectio ad quam res potest pervenire est haec ut conjungatur suo principio: et ideo a philosophis ponitur ultimam felicitatem hominis esse in continuatione intellectus possibilis ad intelligentiam agentem, sive talis continuatio sit in hac vita secundum quosdam, sive post hanc vitam secundum alios" [6]).

Maar deze overeenkomst is louter materiëel. De echte draagwijdte van St THOMAS' redenering blijft steeds de volgende:

Ook zonder de genade is het voor de mens zoals hij nu concreet bestaat, d.i. in de nu eenmaal gegeven heilseconomie, mogelijk te komen tot een zekere Godskennis. De philosophische ontleding van de natuur van de geschapen geest leert ons dat de hoogste vorm van zijn *beatitudo* moet gelegen zijn in de hoogste Godskennis waartoe hij geraken kan. Hiermede stemmen ook verschillende niet-christelijke filosofen in, op de eerste plaats ARISTOTELES. Eveneens is het met de rede te bewijzen dat na de dood de Gods-

---

[6]) S 2 d 18 q 2 Sol. Wie deze filosofen zijn wordt niet expliciet gezegd. Anderzijds weten wij toch uit het bewaard gebleven autograaf van Cg 3. 45 dat volgens St THOMAS AVICENNA hield dat de mens na de dood de substantiae separatae vatten kan: „Et haec est sententia nostrae fidei *et etiam avic. de intellectu substantiarum separatarum* de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem". De onderstreepte woorden werden echter door St THOMAS zelf later uitgeschrapt; Cfr Summa contra gentiles, liber tertius, ed. Leonina, Appendix, p. 14*.

Wij weten dat AVICENNA bovendien de verrijzenis van de lichamen aanvaardde: „Oportet autem te scire quod promissio (divina, nl. aangaande de toestand van de mens na de dood) alia est quae cum fide recipitur, quia non est via ad probandum eam nisi credendo testimonio prophetae, sicut illa (promissio divina) quae est de Deo (moet zijn: „eo" ?) quod habebit corpus apud resurrectionem. Tu autem ita (nl. door het getuigenis van de profeet) scis delectationem corporum et gaudia quod sunt . . . Et alia est promissio, quam apprehendit intellectus et argumentatione demonstratur et prophetia approbat, et haec est felicitas et miseria animarum postquam sunt exutae a corporibus suis, quae probantur argumentationibus quamvis nostrae aestimationes debiles sint ad imaginandum eas nunc propter causas quas ego ostendam" (*Metaphysica Avicenne, sive ejus prima philosophia*, Venetiis, 1495, tom. 9, cap 7, initio). Onder de „philosophi" die de menselijke beatitudo legden in een „continuatio intellectus possibilis ad intelligentiam agentem, post hanc vitam" zijn ook wel diegenen te rekenen waarvan in hetzelfde Sententiecommentaar met betrekking tot de verrijzenis van het lichaam gezegd wordt dat zij voor de mens wel een voortbestaan aanvaardden maar enkel voor de ziel: „Alii (philosophi) posuerunt aliam vitam esse post hanc vitam, in qua homo secundum animam tantum viveret post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda" S 4 d 43 q 1 a 1 sol 1. Als woordvoerder van deze „philosophi" wordt vernoemd PORPHYRIUS, waartegen St AUGUSTINUS het heeft in *De Civitate Dei* 22. 26.

kennis, welke het natuurlijk intellect van de mens kan opbrengen, van een hogere orde zijn zal dan deze, welke hem tijdens zijn aardse leven toegankelijk was. Op aarde blijft zijn kenvermogen gebonden aan en beperkt door zijn stoffelijkheid. Naargelang die filosofen nu al of niet de onsterfelijkheid van de menselijke ziel aanvaarden zal de *beatitudo*, waarvoor zij de mens ontvankelijk achten, de hoogste Godskennis zijn die de mens voor of na zijn dood met zijn natuurlijke kracht verwerven kan. En inderdaad deze Godskennis verdient reeds in zekere zin de benaming van „laatste" einddoel, goed, geluk en volmaaktheid van de mens. Zij spreekt immers terecht de menselijke wil aan als een na te streven goed en betekent ook werkelijk een eindterm voor dit streven, de eindterm nl. van zijn natuurlijk kunnen.

Nergens echter zegt St THOMAS expliciet dat God zich had kunnen bepalen deze natuurlijke Godskennis als einddoel te stellen voor de geschapen geest. Integendeel verklaart hij telkens weer opnieuw dat deze natuurlijke Godskennis toch niet bij machte is de notie *„beatitudo"* volledig uit te putten. Hij zal dus zijn filosofentegenstanders toegeven dat de christelijke leer hun beatitudo-opvatting niet zonder meer afwijst maar anderzijds zal hij toch ook beklemtonen dat een christen deze beatitudovorm enkel zien kan als een ondergeschikte en onvolmaakte verwezenlijking ervan. Op geen enkel van de aangevoerde plaatsen stelt St THOMAS zich in de hypothese van een andere dan de nu bestaande heilsorde.

Wel kunnen wij dit zeggen: In de confrontatie van de christelijke beatitudo-opvatting met deze van de niet-christelijke filosofen heeft St THOMAS verschillende elementen aangeraakt die de latere uitbouw van een systeem aangaande de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand konden bevorderen.

1. Deze confrontatie leidde hem ertoe de vraag te stellen naar de beatitudovorm, welke de mens zich door zijn louter natuurlijke krachten kan eigen maken.

Het besluit waartoe hij na een uitvoerige uiteenzetting in het derde boek van de *Contra Gentes* komt is dat deze *beatitudo* noodzakelijk gelegen is in de Godskennis waartoe de zuivere geesten, en dus ook het menselijk intellect na de dood, in staat zijn [7]).

2. In deze heilseconomie is het laatste einddoel van de mens ontegensprekelijk gelegen in de bovennatuurlijke Godsschouwing. Daarom kan iedere lagere Godskennis enkel een *quidam finis*, een *finis secundum quid* geheten worden. Maar toch wordt eveneens uitdrukkelijk verklaard dat de hoogste

---

[7]) „In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum (philosophorum) praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente, in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in Secundo hujus operis (cap. 81) ostensum est" (Cg 3. 48), coll. cum: „Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam, cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum (cognitionum) cognoscatur" (Cg 3. 41).

Cfr „Cognitio Dei ad quam angelus (en dus ook de anima humana separata) *naturaliter* pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam angeli videntis" (De Ver 8. 3. c).

graad van Godskennis, welke de mens door zijn natuurlijke krachten bereiken kan, de drie voorwaarden vervult om van een werkelijke *consecutio finis* te kunnen spreken :

„Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur : scilicet natura proportionata ad finem illum ; et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis ; et motus in finem. Sicut patet quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio ; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur, et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem cujus habet naturalem appetitum ; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis ; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt" [8]).

3. Al poneert hij in de aangehaalde teksten niet expliciet de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand, toch sluit hij deze ook geenszins uit.

Een „natuurlijk" laatste menselijk einddoel wordt er door hem aan een „bovennatuurlijk" tegengesteld.

Zeker, het eerste kan enkel onder een bepaald opzicht, *secundum quid, finis ultimus* genoemd worden. Maar moet dit noodzakelijk betekenen dat het niet werkelijk het absoluut laatste einddoel had kunnen zijn waartoe God de mens zou bestemd hebben ? Kan m.a.w. een intellectieve geschapen natuur door God niet gebruikt worden als instrument zowel voor het verwezenlijken van een geschapen natuurlijke als voor een geschapen bovennatuurlijke Godskennis ?

Ligt deze ambivalentie van de menselijke natuur niet aangegeven waar St THOMAS het bestaan voor de mens van een tweevoudige *secunda perfectio* of *perfectio finis* [9]) juist hierop fundeert dat de mens, doordat hij een „geestelijk" schepsel is, reeds in zijn *prima perfectio* de natuurwezens overtreft en verder nog verklaart dat de eerste vorm van de menselijke *perfectio finis* volkomen in verhouding is met de „capacitas" van de menselijke natuur ?

„Sicut *secundum primam perfectionem* homo est perfectus dupliciter : uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis ; alio modo secundum partem intellectivam, quae naturalem et corporalem excedit : et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid ; ita et *quantum ad perfectionem finis* dupliciter homo potest esse perfectus : uno modo secundum capacitatem suae naturae (intellectivae), alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem (illius naturae intellectivae)" [10]).

De bovennatuurlijke eindbestemming niet in de menselijke natuur geconnoteerd.

Reeds duidelijker wijzen op de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand de plaatsen waar St THOMAS uitdrukkelijk verklaart dat de mens enkel

[8]) De Ver 27. 2. c.

[9]) De „prima perfectio" is de perfectio „secundum quod res in sua substantia est perfecta ... Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio ... vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur" 1a 73. 1. c.

[10]) De Virt in c 10 ad 1.

door het Geloof komen kan tot zekerheid aangaande zijn bovennatuurlijke bestemming. Uit deze teksten blijkt immers dat de onmiddellijke schouwing van Gods essentie voor de geschapen geest om een dubbele reden bovennatuurlijk te noemen is. Niet enkel is zij bovennatuurlijk omdat de geschapen geest haar niet met zijn natuurlijke kracht verwezenlijken kan. Zij is het ook omdat hij met zijn natuurlijke kracht alleen niet te weten kan komen dat zijn natuur er daadwerkelijk voor geschapen werd. Deze natuurlijke onmacht van de menselijke geest wordt door St THOMAS meerdere malen met alle gewenste duidelijkheid betuigd [11]). Voor de overige wezenssoorten kan het laatste einddoel echter onmiddellijk uit de ontleding van hun specifieke *operatio* worden gededuceerd. Het kan enkel bestaan in iets dat deze wezens door hun natuurlijke krachten verwezenlijken kunnen [12]). Het lijkt dus wel, om het in mensentaal om te zetten, dat in het geval van de geschapen geest God de keuze gelaten wordt tussen een natuurlijke en een bovennatuurlijke eindbestemming.

Het bovennatuurlijke wordt als zodanig door het natuurlijke niet geconnoteerd. Zo zegt St THOMAS dat de duivelen beschikken over een zuiver geestelijk geschapen kenvermogen en dat hun kennis van al hetgene uit kracht van zijn natuur aan een ding toekomt dan ook onmogelijk aan dwaling onderhevig kan zijn. Zij vatten immers de *quidditas* van dat ding op volmaakte wijze. Maar toch kunnen zij zich vergissen aangaande al hetgeen aan dit ding door God op bovennatuurlijke wijze wordt toegevoegd.

„Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur, non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent ... Daemones vero ... absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea, quae supernaturalia sunt : sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum et si, videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum" [13]).

En zo kunnen wij evenmin zonder goddelijke revelatie met zekerheid weten of God ook mens zou geworden zijn indien Adam niet gezondigd had :

„Ea enim quae ex sola voluntate divina pendent, nobis ignota sunt, nisi inquantum innotescunt per auctoritates sanctorum quibus Deus suam voluntatem revelavit" [14]).

„Ea ... quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum naturae nobis innotescere non possunt ; nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit" [15]).

Wij kunnen dit wel niet anders uitdrukken dan met iet of wat anthropomorphisch te zeggen dat in al deze gevallen God voor een vrije keuze stond tussen meerdere reële mogelijkheden. Deze anthropomorphische zegswijze betekent echter dat er, van uit de menselijke rede beschouwd, in de aangehaalde gevallen werkelijk meerdere reële mogelijkheden zich konden hebben

---

[11]) En dit, zoals uit de citaten blijken zal, ook in die werken waarin zoals in *Contra Gentes* het argument „ex desiderio naturali" volledig ontwikkeld wordt.

[12]) Cfr Cg 3. 64, 147.

[13]) 1a 58. 5. c.

[14]) S 3 d 1 q 1 a 3 Sol.

[15]) 3a 1. 3. c.

voorgedaan. Ditzelfde nu geldt volgens St THOMAS ook voor het geval van de daadwerkelijke eindbestemming van de mens. De mens heeft de genade en dan meer bepaald de bovennatuurlijke deugd van Geloof (die hem doet instemmen met Gods Openbaring) nodig niet enkel om een zeker inzicht te krijgen in de inhoud [16]) maar ook om zekerheid te krijgen aangaande het feit zelf van zijn bovennatuurlijke bestemming.

De vraag naar de bovennatuurlijke eindbestemming van de menselijke natuur is evident een andere dan die naar de *praedestinatio* of de *reprobatio* van ieder individuële persoon afzonderlijk genomen. Zij is zelfs een andere dan die naar de *providentia Dei* m.b.t. de menselijke natuur in het algemeen. Gods Voorzienigheid, waar de uitverkiezing van de tot de zaligende schouwing geroepen individuële personen slechts een deelaspect van is [17]), vangt volgens St THOMAS pas aan nadat de eindbestemming van de wezenssoort reeds door hem werd vastgelegd. Haar eerste werk zal er immers in bestaan het wezen te bedélen met een natuur, aangepast aan het door hem te verwezenlijken laatste einddoel [18]). Zonder een particuliere openbaring kan geen enkele individuële persoon met absolute zekerheid weten of hij al dan niet tot de *praedestinati* behoort, d.i. of God hem in feite de daadkrachtige genade schenken zal om de *visio* te bereiken. Het is dus niet het weten hieromtrent waarover het Geloof ons zekerheid geven kan. De zekerheid welke de mens volgens St THOMAS toekomt uit het Geloof, uit het Geloof alleen en niet uit zijn natuurlijke rede, kan dus enkel slaan op het antwoord aangaande de vraag naar het laatste einddoel zelf waartoe God de menselijke wezenssoort geschapen heeft.

De mens heeft het Geloof niet nodig om in te zien dat zijn natuur voor de *visio essentiae Dei* ontvankelijk is. Dit kan hij reeds door zijn natuurlijke rede, althans absoluut gesproken, te weten komen en hiervoor juist is volgens St THOMAS het argument *ex desiderio naturali* afdoend bewijskrachtig. Is het Geloof dan toch nodig dan kan dit enkel zijn om zekerheid te krijgen dat deze ontvankelijkheid in de concreet gerealiseerde heilsorde een daadwerkelijk mogelijk te vervullen ontvankelijkheid werd, m.a.w. om zekerheid te krijgen dat de menselijke natuur daadwerkelijk met het oog op een bovennatuurlijke bestemming geschapen werd.

„Et ita non omnia, quae in divina sapientia supra rationem sunt, ad fidem pertinent sed solum cognitio finis supernaturalis et eorum quibus in finem illum supernaturaliter ordinamur" [19]).

„Constat autem quod perfrui caelesti gloria et videre Deum per essentiam, licet sit rationalis creaturae, est tamen supra naturam ipsius. Non ergo movetur rationalis creatura ad hoc desiderandum a natura, sed ab ipso Deo, qui „in hoc ipsum efficit

---

[16]) Dat hiervoor de Geloofsgenade nodig is, is duidelijk : „Quaedam vero divinorum sunt, ad quae plene cognoscenda nullatenus ratio humana sufficit, sed eorum plena cognitio exspectatur in futura vita, ubi erit plena beatitudo, sicut unitas et trinitas unius Dei. Et ad hanc cognitionem homo perducetur non ex debito suae naturae, sed ex sola divina gratia" (In Boet De Trin 3. 1. c).

[17]) Cg 3. 163.

[18]) Cfr bv. Cg 3. 64.

[19]) S 3 d 24 q 1 a 3 q 1 ad 3.

nos"... Et ideo dicit: „Dedit nobis pignus Spiritus", i.e. Spiritum Sanctum causantem in nobis *certitudinem* hujus rei, qua desideramus impleri"[20]).

„Cognitio ... supernaturalis finis est homini a Deo, cum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedat"[21]).

„In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto, in quantum possibile est; et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. *Fides* autem, quae causatur ex gratia, *declarat possibilem* esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit"[22]).

Dit gold eveneens voor Adam in zijn gave natuur. Hij kende zijn bovennatuurlijke bestemming enkel uit kracht van een revelatie.

„Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt; eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae, necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat homini necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum"[23]).

En zo heeft St THOMAS ten slotte ook gepoogd uit te leggen dat de ongedoopt gestorven kinderen geen inwendige smart ondervinden van het verstoken blijven van de zaligende visio[24]). In tegenstelling met het geval van de lagere wezenssoorten kan dus de daadwerkelijke eindbestemming van de geschapen geest enkel met het Geloof achterhaald worden. Deze eindbestemming hangt af van een totaal vrij goddelijk wilsbesluit waarvoor de beschouwing van de natuur van de geschapen geest ons geen uitsluitsel geeft. Hoe kunnen wij dit anders verwoorden dan met te zeggen dat voor de geschapen geest een andere als de bovennatuurlijke bestemming reëel mogelijk ware geweest?

De onverschuldigdheid van de schouwing als bovennatuurlijk laatste einddoel

De bovennatuurlijke eindbestemming van de mens ligt niet in zijn natuur geconnoteerd. St THOMAS drukt dit nog op een andere wijze uit door te zeggen dat de *visio beata* aan de natuur van de geschapen geest totaal onverschuldigd is. En de manier waarop hij deze onverschuldigdheid beschrijft geeft er ons een nieuwe aanwijzing voor in hoever zijn denken reeds openstond voor de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand.

St THOMAS fundeert dit „onverschuldigd-zijn" van de hemelse schouwing tegenover de geschapen natuur van de mens op drievoudige wijze:

---

20) In 2 ad Cor V, lect 2.

21) Cg 3. 149.

22) Cg 3. 153. De bovennatuurlijke deugd van Hoop voegt in dit verband aan het Geloof in de bovennatuurlijke eindbestemming van de mens enkel toe dat de individuële persoon bovendien vertrouwen gaat dat God ook hem persoonlijk de genade, nodig voor het bereiken van de *visio*, daadwerkelijk schenken zal: „inest fiducia de consecutione finis ultimi, *quasi de re possibili sibi*" (S 3 d 23 q 1 a 5); cfr Cg 3. 153.

23) 1a 94. 3. c; cfr ib. ad 3.

24) Cfr De Malo 5. 3. c, waarover verder nog gesproken wordt.

Ten eerste is deze schouwing onverschuldigd, omdat bij iedere, ook natuurlijke, eindbestemming de natuur door God geschapen wordt in functie van het absoluut vrij bepaalde doel, en niet andersom. Overal waar er een „schepping" is, d.i. waar wij staan voor een absoluut vrij begin, waar nog geen *praeconsideratum* of *praeexistens in creatura* in aanmerking komt [25]), waar nog niets aanwezig is dat gelden kan als geschapen doel waarop dit nieuwe als middel staat gericht [26]), bevinden wij ons voor een absoluut *onverschuldigd zijn*, tenzij dan dat God steeds aan zichzelf verschuldigd is zijn handelen in overeenstemming te houden met zijn wijsheid [27]). Zo niet in tijdsorde (dit zou een al te antropomorphische opvatting zijn) maar dan toch bij natuurlijke voorrang is het eerste, wat door God met betrekking tot een te scheppen wezenssoort geconcipieerd wordt, het laatste einddoel, dat die bepaalde wezenssoort in het geheel van het scheppingsplan vervullen moet. Het is op dit einddoel dat al het overige, de natuur zelf van de wezens incluis, vervolgens gericht wordt [28]). En dit wordt door St THOMAS uitdrukkelijk toegepast op de mens.

„Utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus ut deservirent intellectui, operando diversa opera ; et voluit eum habere intellectum ad hoc quod esset homo ; et voluit eum esse hominem ut frueretur ipso vel ad complementum universi. Quae quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei : alia vero ex ordine etiam aliarum causarum" [29]).

Op deze wijze is de eindbestemming van een wezenssoort in zekere zin meer gratuiet te noemen dan het overige, dat de scheppingsdaad, waarbij aan een bepaalde wezenssoort het aanschijn gegeven wordt, in zich impliceert.

Ten tweede, en meer dan voor een natuurlijke eindbestemming het geval zou zijn, is de onmiddellijke schouwing van Gods wezenheid onverschuldigd voor de geschapen geest omdat, waar het een bovennatuurlijk laatste einddoel betreft, de „verwezenlijking" van dit doel noodzakelijkerwijze een aan de natuur vrij toegevoegde genade veronderstelt. Op grond immers van de gestelde hypothese van „bovennatuurlijk" einddoel kan de „natuur" dit doel onmogelijk uit eigen krachten verwezenlijken. Dit is wel de minimuminhoud, aangeduid in de term „bovennatuurlijk", welke St THOMAS zo dikwijls met de term „genade" en „schouwing" samenvoegt. Een bovennatuurlijk einddoel veronderstelt zo niet *secundum tempus* dan toch *secundum naturam*

---

[25]) cfr 1a 21. 4. c.

[26]) cfr 1a 21. 1 ad 3.

[27]) cfr 1a 21. 4. c en 21. 1 ad 3.

[28]) „Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid ordinatur ad aliud creatum : sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantiam, et *unaquaeque res ad suum finem*" (1a 21. 1 ad 3).

„Differentia . . . secundum speciem est propter finem" (1a 62. 6 ad 3). „Deus tales singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem (die de „media ad finem necessaria" verleent) pervenirent ad finem" (Cg 3. 113).

[29]) 1a 19. 5 ad 3. Cfr nog : „Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem ; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo ; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius." (1a 21. 4. c)

een nieuw ingrijpen van God in de geschapen natuur, een onverschuldigd verlenen van nieuwe kracht: de bovennatuurlijke genade [30]).

Zodra God volkomen vrij een bepaalde natuur heeft ingesteld, is hij het aan zijn wijsheid verplicht deze natuur met de haar toekomende specifieke werkvermogens te bedélen.

„Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei ad quod competit suae naturae...

Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate divina...

Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: *debitum* enim est unicuique rei naturali ut habeat *ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus*. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet; in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina: et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis" [31]).

En uit het feit dat iedere niet-geestelijke natuur zich natuurnoodzakelijk voegt naar de door God vastgestelde natuurorde, volgt bovendien dat deze werkvermogens, waar zij normaal in werking treden, hun natuurlijk effect ook noodzakelijk zullen verwezenlijken. Dat „talis natura... talia operans talia consequatur" is eveneens geen *gratia* maar een debitum [32]).

Daarom mag men het uitgesloten achten dat de lagere wezenssoorten, althans in de meerderheid van de individuële wezens van de soort, hun laatste einddoel niet zouden bereiken [33]). Gods goedheid immers, het enige absolute einddoel, dat men analogisch God kan toeschrijven bij zijn handelen naar buiten, valt natuurnoodzakelijk samen met de hoogste volmaaktheid welke iedere wezenssoort in haar specifieke *operatio* voor zichzelf verwezenlijken kan [34]). En het staat voor St THOMAS vast dat de vermogens van de niet-geestelijke wezenssoorten nooit kunnen verheven worden tot een object dat hoger ligt dan hun natuurlijke kracht bereiken kan [35]). Hun laatste einddoel is dus noodzakelijk een „natuurlijk" laatste einddoel, d.i. een einddoel

---

30) De bovennatuurlijke genade is ter verwezenlijking van de *beata visio* noodzakelijk voor de menselijke natuur, niet enkel zoals zij door de zondeval geworden is, maar eveneens zoals zij in haar oorspronkelijke gaafheid uit de handen van de Schepper kwam (S 2 d 29 q 1 a 1 sol; 1a 2ae 109. 2. c). En hetzelfde geldt voor de natuur van de geschapen zuivere geesten (1a 62. 4. c; cfr 1a 2ae 5. 5. c).

31) De Ver 23. 6 ad 3.

32) „Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera; secundum illud ad Rom. 4. 4: „Ei qui operatur; merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam". Aliud est debitum ex conditione naturae: puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligatur: sed potius inquantum creatura debet subiici Deo ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant." (1a 2ae 111. 1 ad 2)

33) Cg 1. 4; cfr In Met I, lect 1.

34) Cg 3. 64.

35) bv. 1a 12. 4 ad 3.

dat zij uit kracht van hun natuurlijke vermogens in hun specifieke operatio tot stand kunnen brengen.

Zo kan men zeggen dat, voor zover het niet-geestelijke wezens en dus noodzakelijk een natuurlijk einddoel betreft, de verwezenlijking van dit einddoel, eenmaal dat men die natuur als reeds bestaande concipieert, aan die bepaalde natuur „verschuldigd" is.

Maar dit gaat niet op waar het gaat over het bovennatuurlijk einddoel van de geschapen geest.

Zeker is het zo dat, volgens St THOMAS, de mens, eenmaal met de bovennatuurlijke genade toegerust, de hemelse schouwing verdienen kan, en dat dus deze schouwing aan zijn handelen in genadetoestand verschuldigd is [36]). Maar het verlenen van de genade zelf gebeurt volkomen vrij, is totaal onverschuldigd aan de geschapen natuur, is even onverschuldigd als het instellen zelf van de natuur gebeurde :

> „In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae *aliquid supra debitum naturae* impendit, utpote in muneribus *gratiarum, idem modus* iustitiae invenitur *qui in prima operatione* est assignatus qua naturas instituit" [37]).

En dit is dan de tweede vorm van de gratuïteit welke de bovennatuurlijke Godsschouwing moet toegeschreven worden. Het al of niet verwezenlijken van deze *visio* hangt af van een totaal vrij aan de natuur van de geschapen geest door God toe te kennen genade.

Deze twee vormen van gratuïteit worden door alle commentatoren van St THOMAS bij hem erkend. Ook zullen wij het dan niet langer hebben over deze vormen van onverschuldigd-zijn. Ons object is het volgende : Zou er m.b.t. de schouwing een *derde wijze van gratuïteit* bij St THOMAS mogen gevonden worden in het feit, dat de eindbestemming van de geschapen geest door God binnen de perken van zijn natuurlijke vermogens kon gehouden worden ? Wij menen dat er bij St THOMAS voldoende elementen voorkomen om op deze vraag bevestigend te antwoorden. En in dit bevestigend antwoord zien wij dan een nieuwe aanwijzing die de richting uitgaat van een erkennen van de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand.

St THOMAS zelf maakt een onderscheid tussen een einddoel dat de mens verschuldigd is *secundum naturam ejus* en de zaligende Godsschouwing die de mens enkel toekomt *ex sola divina liberalitate*. En deze „goddelijke vrijgevigheid" schijnt voor hem meer in te houden dan de tweede vorm van gratuïteit waarvan hierboven sprake was, althans meer dan sommige auteurs erin lezen [38]). Zij bestaat niet enkel hierin dat, na het toewijzen van een bovennatuurlijk einddoel aan de geschapen geest, het schenken van de genade, d.i. het middel nodig ter verwezenlijking van dit doel, toch nog steeds een onverschuldigde en vrije gave blijft. Aan het vrij en aan de natuur onverschuldigd schenken van de genade gaat reeds vooraf dat het bovennatuur-

---

[36]) Cfr het in nota 32 geciteerde 1a 2ae 111. 1 ad 2.

[37]) Deze tekst uit De Ver 23. 6 ad 3 sluit onmiddellijk aan bij de tekst van het citaat bij nota 31.

[38]) Wij bedoelen de *Augustinienses* en de opvatting welke bv. een Pater DE LUBAC in zijn *„Surnaturel"*, Paris, 1946, verdedigde.

lijk doel zelf „als doel" op speciale wijze (d.i. nog op een andere wijze dan een gewoon „natuurlijk" doel) een „onverschuldigd" doel dient genoemd te worden.

Zo vinden wij in *De Veritate* een opwerping in verband met de noodzakelijkheid van de bovennatuurlijke deugd van Geloof, die luidt als volgt:

> „Homo ex natura conditionis suae ad hoc factus est ut sit particeps aeternae beatitudinis: ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit ut habetur in II Sententiarum (d 1 q 2 a 2). Ergo in ipsa natura debuerunt sibi esse indita principia per quae ipsum finem consequi possit" [39]).

Hierop wordt dan als antwoord gegeven:

> „Dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. Et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis ex divina liberalitate" [40]).

Hier wordt meer gezegd dan, dat deze *finis beatitudinis* aan de menselijke natuur onverschuldigd is zoals gelijk welke finis, want in het „Sed dicendum", dat in de objectie de formulering van de eigenlijke opwerping voorafgaat, lezen wij:

> „Sed dicendum, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisa illa quae sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cuiusmodi est felicitas viae, quae ponitur a philosophis; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo aeterna" [41]).

Zo blijkt dat de *„finis beatitudinis"*, precies als *„finis non debitus"* tegengesteld wordt aan een *„finis naturalis"*, die de mens verschuldigd is *„secundum naturam ejus"*. Maar evenzeer blijkt dat dit speciaal onverschuldigd zijn van de *„finis beatitudinis"*, die een bovennatuurlijk einddoel is, niet enkel hierin moet gezocht worden dat de menselijke natuur niet bij machte is dit einddoel uit eigen kracht te verwezenlijken. Deze ontoereikendheid immers van de natuur wordt niet gezien als de oorzaak maar als het gevolg van de eigen onverschuldigdheid van de *„finis supernaturalis"*.

Ligt het dan niet voor de hand dit *indebitum*, en wel *indebitum* „qua" *finis* (d.i. de *beata visio*, niet enkel beschouwd als een aan de natuur toegevoegde gave naar haar statische inhoud, maar beschouwd als datgene wat God met de mens bedoelde en de mens volgens zijn plan verwezenlijken moet), te omschrijven met te zeggen dat dus ook een ander laatste einddoel, de *finis „naturalis"*, waarvoor de *principia naturalia* wel voldoende zijn, als eindbestemming voor de mens mogelijk ware geweest?

De eigen aard van de bovennatuurlijke genade

Deze zienswijze wordt o.i. bevestigd door de manier waarop St Thomas

---

[39]) De Ver 14. 10 obj. 2.
[40]) ib. ad 2.
[41]) ib. obj 2.

de aard van de bovennatuurlijke genade en haar uitwerksel in de menselijke ziel beschrijft.

De genade is een „*accidens*" van de ziel, een *forma* of *perfectio*, die de ziel wordt toegevoegd, maar een accident van een heel speciale aard. Zeker, men kan ze een accident noemen:

„Omne illud quod advenit alicui post esse completum accidentaliter se habet ad ipsum; unde cum gratia post esse animae sibi adveniat, non est aliquid de essentia ejus. Unde oportet quod accidentaliter ad ipsam se habeat" [42]).

Maar toch is zij van de overige accidenten volledig te onderscheiden. Laten wij dit even meer systematisch nagaan en zien wat daaruit volgt voor onze stelling van de mogelijkheid van een zuivere natuurstand.

In de *ordo volitorum ex parte Dei*, d.i. in de volgorde van Gods wilsobjecten (logisch ten minste aldus te onderscheiden), is met betrekking tot iedere te scheppen wezenssoort het absoluut eerste wilsobject de graad van *assimilatio Dei*, de graad van Godsgelijkenis, welke God door dit schepsel verwezenlijkt zien wil. Als noodzakelijk tweede wilsobject volgt dan de natuur van dit wezen en als derde de accidenten, welke deze natuur volledig maken. Anders nochtans was het gesteld bij het scheppen van het wezen, dat wij nu kennen als geschapen geest. Met betrekking tot dit wezen bestond de Godsgelijkenis, welke God het aanschijn geven wilde, in een onmiddellijke schouwing door dit schepsel van Gods wezenheid. Dit was dan het eerste wilsobject van Gods wege met betrekking tot de te scheppen geest. Dit eerste wilsobject vorderde dan als tweede wilsobject: de genade. Maar, omdat aan het goddelijk leven door een schepsel enkel *accidentaliter*, en niet *substantialiter* kan worden deelgenomen (en het schouwen van Gods essentie is een deelnemen aan het goddelijk leven), kon de genade niet als een substantiële vorm maar enkel als een accident aan dit schepsel worden verleend.

„Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; *sed est forma accidentalis ipsius animae*. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem" [43]).

Zo was met betrekking tot de geschapen geest het tweede wilsobject een accident, en enkel het derde wilsobject de natuur zelf. In Gods plan staat de natuur gericht op de genade en niet andersom.

„Ad ea quae sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione" [44]).

Hierin ligt dan het eerste onderscheid tussen de bovennatuurlijke genade en de gewone accidenten. Voor de gewone accidenten is de natuur een *prius volitum*, de natuur gaat in de volgorde van Gods wilsobjecten de accidenten vooraf; voor de bovennatuurlijke genade echter is de volgorde omgekeerd. Maar daarmede is de reeks van verschilpunten niet ten einde. In de *ordo executionis ex parte Dei*, d.i. in de volgorde van afwerking van het schep-

---

[42]) S 2 d 26 q 1 a 2 Sol.
[43]) 1a 2ae 110. 2. c.
[44]) De Ver 14. 10 ad 4.

pings- en heilsplan, is de volgorde niet: schouwing, genade, natuur, maar: natuur, genade, schouwing. Zo ligt ook de volgorde voor de overige accidenten: eerst de natuur en vervolgens de accidenten. Bij nader toezien echter doet zich ook hier weer een wezenlijk verschil voor tussen de genade en de overige accidenten. Bij het geestelijk wezen zijn het op de eerste plaats de zielevermogens, als onderscheiden van de essentie, die de gewone, de natuurlijke accidenten uitmaken. Deze zielevermogens worden aan de essentie van het geestelijk wezen toegevoegd als haar natuurnoodzakelijk complement. Zij vloeien voort uit de essentie van de ziel als uit hun beginsel [45]. Zij zijn een aanvulling van deze essentie. De taak van de bovennatuurlijke genade echter bestaat er niet in de essentie door toevoeging te maken tot een volledige specifieke natuur maar eerder deze essentie te penetreren en om te vormen. De bovennatuurlijke genade schenkt de ziel een nieuw leven, een deelname aan het goddelijk zijn.

„Donum . . . gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem" [46].

Hiermede hangt dan tevens samen dat het instorten van de bovennatuurlijke genade, in tegenstelling met het verlenen van de gewone accidenten, totaal onverschuldigd aan de natuur dient genoemd te worden. De gewone accidenten worden vereist door de natuur. Zonder hen is de natuur nog niet volledig geconstitueerd. Zij zijn nodig voor de natuur. De ziel kan niet bestaan zonder haar zielevermogens [47]. Indien God de natuur wil, moet hij ook de zielevermogens, de natuurlijke accidenten, willen van de essentie van deze natuur. Het instorten van de genade echter gebeurt niet *secundum debitum naturae*. Het geschiedt even onverschuldigd als het instellen zelf van de natuur plaats vond. Niets in de natuur van de geschapen geest vereist het instorten van de bovennatuurlijke genade.

„Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei ad quod competit suae naturae . . .

In secunda operatione invenitur *ratio debiti* . . . ex parte recipientis: *debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus quam accidentalibus* . . .

In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae *aliquid supra debitum naturae* impendit, utpote in muneribus gratiarum, *idem modus justitiae invenitur qui in prima operatione est assignatus qua naturas instituit*" [48].

Ook hiermede echter wordt de reeks van de verschilpunten tussen genade en gewone accidenten nog niet afgesloten. Een laatste verschilpunt, en wel een dat voor ons uiterst belangrijk zal blijken te zijn, blijft nog te vermelden,

---

45) „Omnes potentiae animae . . . fluunt ab essentia animae sicut a principio: quia jam dictum est quod accidens causatur a subjecto secundum quod est actu, et recipitur in eo in quantum est in potentia." 1a 77. 6. c.

46) 1a 2ae 112. 1. c.

47) 1a 2ae 110. 4 ad 4.

48) De Ver 23. 6 ad 3.

al ligt het dan reeds impliciet in het tot nog toe gezegde besloten. Terwijl er natuurlijke accidenten gevonden worden (zoals in feite de zielevermogens), die enkel het voorafgaand gegeven vooronderstellen van de naakte essentie, vooronderstelt de genade daarentegen het voorafgaand voorhanden (of althans gepreconcipieerd) zijn van een reeds volledig geconsitueerde natuur. Nadat de genade de essentie van de geschapen geest heeft gepenetreerd moet zij haar invloed ook gaan uitoefenen op de natuurlijke accidenten, op de zielevermogens, van deze essentie. Uit de grondleggende genade vloeien de bovennatuurlijk ingestorte deugden voort. En het zijn pas deze bovennatuurlijke deugden, welke dan op hun beurt gaan inwerken op de zielevermogens en zo het verdienend verwerven van de zaligende Godsschouwing mogelijk maken. Het is een essentiële thomistische leer dat genade en ingestorte bovennatuurlijke deugden juist hierdoor onderscheiden worden dat de eerste de essentie zelf van de ziel beroert en deze verheft tot in de sfeer van het goddelijk zijn, terwijl de bovennatuurlijke, ingestorte deugden hun invloed uitoefenen op de zielevermogens.

„Ab omnibus communiter dicitur quod *gratia respicit essentiam animae, virtus autem potentiam ;* sed qualiter hoc intelligendum sit, a diversis diversimode traditur . . . Quidam vero hoc accipiunt proprie dictum, dicentes quod proprium et primum subjectum gratiae est essentia animae, virtutis autem potentia : et hoc rationabilius est . . . Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes . . . et ideo proprie et per se gratia respicit essentiam animae sicut subjectum" [49]).

Het is enkel door de omvorming én van de essentie, én van de zielevermogens, d.i. van de „volledige" natuur, dat de zaligende Godsschouwing eens mogelijk worden zal. Zo blijkt ten volle waarom St THOMAS het instorten van de genade een herscheppen van de natuur noemen kan. De akt waardoor God de genade in het aanschijn roept kan worden weergegeven met de term „scheppingsakt". Dit is evident niet het geval van de overige accidenten.

„Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur, ex nihilo, id est non ex meritis . . ." [50]).

Maar juister nog ware het te spreken van een „herschepping". En zo wordt hetgeen de genade in de natuur van de geschapen geest bewerkt dan ook aangeduid met termen zoals „herschepping", *recreatio*, en „nieuwe geboorte", *regeneratio*.

„Creare et recreare effective Dei est ; unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit, ita etiam *recreando*, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet ; non enim potest intelligi quod sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem ; unde gratia dicitur *recreare* formaliter, sed Deus effective" [51]).

---

[49]) S 2 d 26 q 1 a 3 sol.

[50]) 1a 2ae 110. 2 ad 3. Voor de wijze van ontstaan van de overige accidenten cfr nota 45.

[51]) S 2 d 26 q 1 a 1 ad 4. De objectie luidde : „Ejus est recreare, cujus est creare. Sed ipse Deus solus sine medio animam creavit. Ergo ejus solius est recreare. Si igitur gratia recreare dicitur, videtur quod gratia nihil creatum dicat."

De thomistische leer houdt dus werkelijk in dat ook zonder de genade de natuur van de geschapen geest reeds volkomen en volledig is.

> „Operationi creationis non praeexistit aliquid in re; et ideo non dicuntur ea quae creantur ad esse eligi; sed operationi divinae qua justificat et glorificat, praeexistit natura vel in proprio esse vel in divina cognitione" [52]).

Maar daardoor wordt o.i. eveneens de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand impliciet gepostuleerd. Waar een wezen geschapen wordt om verheven te worden tot de onmiddellijke Godsschouwing zijn natuur en genade beiden noodzakelijk. Maar de natuur is er voor de genade en niet andersom. En, wel heeft de genade de geestelijke, intellectieve natuur nodig om genade, d.i. om accidentele, bovennatuurlijke vervolmaking, maar geenszins de natuur de genade om een volledige, intellectieve natuur te zijn. En volkomen natuur zegt ook aanwezigheid van aangepaste werkvermogens (die immers als accidenten in de natuur hun metaphysisch beginsel vinden), en de werkvermogens op hun beurt realiseren door hun specifieke, natuurlijke werking een specifieke natuurlijke vorm van volmaaktheid, de *secunda perfectio*.

Deze natuurlijke *secunda perfectio* van een geestelijke, intellectieve natuur bestaat in een geestelijke benadering van God in natuurlijke kennis en liefde [53]). Niets schijnt te beletten dat deze natuurlijke Godskennis en Godsliefde, mogelijk te verwezenlijken door en aangepast aan de natuur, door God als het daadwerkelijk laatste einddoel zou bestemd worden voor een mogelijk te scheppen geestelijke natuur.

De ongedoopt gestorven kinderen

Een nieuwe aanduiding dat St THOMAS niet afwijzend staat tegenover de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand menen wij te mogen vinden in zijn opvatting aangaande het lot van de ongedoopt gestorven kinderen. Het bleef zijn steeds ongewijzigde stelling dat bij ongedoopt gestorven kinderen niet enkel iedere gevoelde smart zal ontbreken, maar dat zij zelfs deelachtig zullen zijn aan een zeker natuurlijk geluk. Dit laatste laat ons toe te besluiten dat St THOMAS *a fortiori* de mogelijkheid erkent van een vorm van natuurlijk geluk in een hypothetische zuivere natuurstand. Bij de bespreking van het geval van deze ongedoopt gestorven kinderen heeft hij het immers uitdrukkelijk over de daadwerkelijk gerealiseerde heilseconomie waarin de mens tot een bovennatuurlijke bestemming geroepen werd.

> „Alii dicunt (en St THOMAS sluit zich bij hen aan) quod (illi pueri post mortem) cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subjacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent et causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquomodo affligentur: quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non

---

52) S 1 d 41 q 1 a 1 ad 4. In deze zin is de creatio „in quo ex nihilo fit aliquid", en niet de justificatio, „ex parte modi agendi" het „maximum opus Dei": 1a 2ae 113. 9. c; cfr ook de tekst geciteerd bij nota 42.

53) cfr Cg 3. 25.

affligitur, si sit rectae rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit: sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit...

(Vita aeterna illis pueris) non debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate in („in", ed. Mandonnet; „et", ed. Parmensis) perfectionibus naturalibus" [54]).

Het zou ongewettigd zijn uit deze tekst te concluderen dat St THOMAS, althans in het *Sententiecommentaar*, houdt dat de „daadwerkelijke" bestemming van de mens voor de *beata visio* door de ongedoopt gestorven kinderen uit de natuur zelf van de mens kan worden gededuceerd. Immers ook reeds in het *Sententiecommentaar* wordt de stelling verdedigd dat de mens „naturaliter" enkel de „communis ratio boni [55]) en het „perfectum bonum in abstracto" [56]) kennen kan. En nog uitdrukkelijker vinden wij:

„Cum finis (fruitio ipsius Dei) sit supra cognitionem naturae, inclinatio in finem non potest per rationem naturalem cognosci sed per revelationem divinam" [57]).

Het „cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subjacent" moet dus anders worden geïnterpreteerd. Ofwel betekent het dat deze ongedoopt gestorven kinderen hun natuurlijke „ontvankelijkheid" voor dergelijke bovennatuurlijke bestemming zullen inzien. Ofwel, wellicht beter, moet men erin lezen dat deze kinderen in de toestand, waarin zij zich na de dood zullen bevinden, als het ware van buiten uit ooggetuige zullen zijn van het bovennatuurlijk geluk van de engelen en van de zaligen. Daaruit zouden zij dan „de visu" op natuurlijke wijze kunnen concluderen dat de geschapen geest daadwerkelijk voor de zaligende schouwing werd bestemd.

Deze laatste interpretatie vindt een zekere steun bij WILLEM VAN AUVERGNE, die de stelling verdedigt dat zelfs de eerste mensen onmiddellijk na hun schepping de engelen in hun glorie hebben geschouwd. Het is voor WILLEM VAN AUVERGNE zo niet zeker dan toch in ieder geval waarschijnlijk, dat de mens „in statu puritatis naturalis" uit die schouwing van de glorie van de engelen vervolgens ook tot het natuurlijk inzicht kon komen dat ook hij voor deze glorie was bestemd [58]). Voor ons is het echter van minder

---

[54]) S 2 d 33 q 2 a 2 Sol.

[55]) S 4 d 49 q 1 a 3 Sol 3.

[56]) S 4 d 49 q 1 a 3 q 1 ad 1.

[57]) S 3 d 23 q 1 a 4 Sol 3.

[58]) De teksten van WILLEM VAN AUVERGNE, waarop wij hier beroep doen, komen voor in zijn *De Anima*: „Quod si quis quaerat utrum (animae hominum in statu puritatis naturalis) per vim intellectivam naturaliter possent aliquid cognoscere de gloria illa (die de visio essentiae Dei insluit), dic quod sic. Non enim latere posset eas gloria beatorum spirituum abstractorum, neque ignorare possent praelarga bonitate creatoris ad similem gloriam esse creatas atque divino munere perventuras, si puritatem illam atque rectitudinem illam naturalem in se ipsis servarent. Licet autem animabus humanis in ista depressione et tenebrositate demersis non sit possibile noscere gratiam et gloriam nisi dono gratiae creatoris, animas tamen humanas in illius statu foelicitatis latere neutra illarum posset, id est, nec gratia, nec

belang te weten hoe men deze betwiste zinssnede van het *Sententiecommentaar* van St THOMAS moet interpreteren. In ieder geval staat in de geciteerde passus te lezen dat van de ongedoopt gestorven kinderen kan gezegd worden: „nihil omnino dolebunt . . . immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate in perfectionibus naturalibus". En het gaat hier over kinderen, ingeschakeld in de daadwerkelijk gerealiseerde heilsorde, die voor eeuwig van de zaligende schouwing verstoken blijven.

Later in *De Malo* houdt St THOMAS niet langer dat het onder het natuurlijk kenvermogen van de ongedoopt gestorven kinderen zal vallen de reden in te zien waarom zij van de bovennatuurlijke Godsschouwing worden uitgesloten. Dat deze kinderen geen smart zullen gevoelen van het gemis van de zaligende schouwing is dan ook niet langer meer te danken, althans niet meer alleen te danken, aan de rechtgeordende gesteltenis van hun wil maar ook aan het feit dat zij de *beatitudo*, waarvoor de mens daadwerkelijk geschapen werd, enkel kennen als zijnde de *adeptio perfecti boni in communi of in abstracto*.

> „Possumus . . . mediam viam tenere, ut dicamus quod animae puerorum (sine baptismate decedentium) naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur . . . Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni sed quod illud perfectum bonum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem" [59]).

In tegenstelling met wat wij deden naar aanleiding van de tekst uit het *Sententiecommentaar* moeten wij er hier dan de nadruk op leggen dat St THOMAS in *De Malo* toch zeker niet heeft willen uitsluiten dat de ongedoopt gestorven kinderen in staat zouden zijn door het natuurlijk gebruik van hun rede tot het inzicht te komen van de „natuurlijke ontvankelijkheid" van de geschapen geest voor de *visio beata*. Immers toen hij *De Malo* schreef was in ieder geval reeds *Contra Gentes* [60]) verschenen. Hierin wordt het argument *ex desiderio naturali* waaruit tot die „ontvankelijkheid" besloten wordt, volledig ontwikkeld.

---

gloria." (De An., cp. 5, pars 21; Opera omnia, Aureliae, Parisiis, 1674, tom. II, Suppl., p. 146 b 4-147 a 1).

Maar in het volgende hoofdstuk van hetzelfde werk is hij niet meer zo affirmatief: „Quaestionem namque habere potest utrum ex solis virtutibus nobilibus suis cognoscibilis eis fuerit nobilissima illa completae perfèctionis foelicitas (die de visio essentiae Dei insluit), in qua *verisimile* est eas (sc. animas primorum hominum in statu puritatis naturalis) Angelos ipsa sexta die, qua creati fuerunt, vidisse constitutos . . . *Verisimile* igitur est eas illam ex nobilibus virtutibus suis naturalibus cognovisse. *Sed* quod ad illam exaltandae essent in statu illo *forsan* non scivissent donec per gratiam creatoris hoc eis innotuit. Tanta namque fuit mysterii profunditas ut eam multae ex angelicis substantiis ignorassent, quod in lege christianorum expresse dicitur his verbis: „Ut appareat multiformis sapientia Dei principatibus et potestatibus coelestibus". (De An., cp. 6, pars 20; tom. II, Suppl., p. 174 b 3-175 a 1.)

[59]) De Malo 5. 3. c.

[60]) En volgens G. WALZ o.p. ook reeds het eerste deel van de *Summa Theologica*. Cfr *Cronologia della vita e degli scritti di S. Tommaso d'Aquino*, in Memorie Domenicane, maart-april 1940, appendix.

Men kan de tekst hier dan weer opnieuw op tweevoudige wijze interpreteren. Ofwel betekent hij, analoog met een verder te citeren passus uit *Eth.* I, lect. 9 [61]), dat het inzicht van de niet-vervulling van een natuurlijke ontvankelijkheid niet belet zich gelukkig te voelen zo het een ontvankelijkheid betreft waarvan de verwezenlijking door de natuur a.z. niet wordt vereist. Ofwel kan men zeggen, eerder voortredenerend op de tweede mogelijke interpretatie van de tekst uit het *Sententie-commentaar,* dat St THOMAS hier niet langer tot de omvang rekent van de *naturalis cognito,* die „debetur animae separatae secundum suam naturam", het ooggetuige zijn van de glorie welke de engelen en de zaligen ten deel valt.

Maar ondanks deze nieuwe opvatting aangaande de omvang van de natuurlijke kennis van de ongedoopt gestorven kinderen, blijft volgens beide interpretaties ons *a fortiori* argument ook in *De Malo* ten volle gelden: zelfs nu in de bestaande heilseconomie de mens daadwerkelijk bestemd werd tot de *beata visio* blijkt, voor zover hier geen persoonlijke schuld mede gemoeid is, het eeuwig uitblijven van deze *visio* niet noodzakelijk een bron van smart te zijn. Zelfs is een zekere vorm van eeuwig geluk zonder deze *visio* denkbaar.

Men mag dus wel besluiten dat *a fortiori* in een hypothetisch te verwezenlijken zuivere natuurstand de geschapen geest de mogelijkheid van een zekere vorm van natuurlijk geluk niet kan ontzegd worden.

Principiële stellingname voor de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand

Wij menen in het voorafgaande de nodige elementen bijeengebracht te hebben om nu de laatste stap te zetten voor het bewijzen van onze stelling. Wij zagen hoe St THOMAS' confrontatie van de christelijke beatitudo-opvatting met deze van de niet christelijke filosofen minstens de vraag doet rijzen naar een mogelijke zuivere natuurstand. Vervolgens bleek dat de mens volgens St THOMAS tot zekerheid aangaande het feit van zijn bovennatuurlijke bestemming enkel geraken kan door de Geloofsgenade. Het begrip „geschapen geest" connoteert volgens hem niet het begrip „bovennatuurlijke eindbestemming". Hierna hebben wij aangetoond dat voor St THOMAS de zaligende Godsschouwing als eindbestemming nog op een andere wijze onverschuldigd is aan het schepsel als een gewoon natuurlijk einddoel. Wij vonden bovendien dat deze speciale onverschuldigdheid voor hem zelfs meer inhoudt dan de noodzakelijkheid van een aan de natuur vrij toe te voegen genade voor de verwezenlijking ervan. Het instorten van de genade vooronderstelt een in haar volkomenheid reeds bestaande of althans geconcipieerde natuur. Ten slotte leerde ons St THOMAS' opvatting aangaande het lot van de ongedoopt gestorven kinderen dat hij zelfs in de nu bestaande heilseconomie een zekere vorm van natuurlijk geluk ook buiten de zaligende schouwing voor mogelijk houdt. Dit waren er even zoveel aanwijzingen voor dat St THOMAS' denken voor de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand open stond.

Een verdere tekst willen wij hier citeren waardoor o.i. blijkt dat volgens

[61]) De passus wordt geciteerd bij nota 62.

St THOMAS in de hypothese van een zuivere natuurstand een *volmaakt natuurlijke gelukstoestand* mogelijk ware geweest. St THOMAS zegt op deze plaats dat de aardse *felicitas*, waarover ARISTOTELES het heeft, op zichzelf voldoende is om een werkelijke *felicitas te zijn*. Zij omvat immers alles wat op zichzelf hiervoor vereist wordt. De wijze mens regelt zijn begeerte volgens de rede. Hij laat zich niet kwellen door de begeerte naar datgene waarvan hij inziet dat het voor hem niet noodzakelijk is.

> „Et sic felicitas de qua nunc loquitur (Aristoteles) habet de se *sufficientiam*, quia in se continet omne illud quod est in se necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire. Unde potest melior fieri aliquo alio addito. *Non tamen remanet desiderium hominis inquietum*, quia desiderium ratione regulatum, quale oportet esse felicis, non habet inquietudinem de his quae non sunt necessaria, licet sint possibilia adipisci" [62]).

Het komt ons voor dat wij deze uitspraak a fortiori kunnen toepassen op het geval van de mens die in een zuivere natuurstand zijn natuurlijk einddoel zou bereiken [63]). Een wezen bezit zijn volmaaktheid van het ogenblik af dat niets ontbreekt van hetgeen hem „verschuldigd" is.

> „Cum igitur perfectum dicatur aliquid, cui nihil deest eorum quae debet habere, ut dicitur in V Metaphysicae (v. 16, 1021, b, 12 seq.)" [64]).

In de hypothese nu van een verwerkelijkte zuivere natuurstand zou de mens bij het bereiken van zijn natuurlijk einddoel werkelijk niets ontbroken hebben „eorum quae debet habere". Genade en glorie zijn immers aan de menselijke natuur absoluut onverschuldigde gaven.

> „Ad bonitatem divinam pertinet in quantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaquaeque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod est ejus capax ; non autem requiritur de perfectionibus superadditis inter quae sunt gratia et gloria" [65]).

Soms legt St THOMAS de *secunda* of *ultima* „perfectio" van een wezen, volgens de meer Neo-Platoonse opvatting, eerder in de vereniging en de participatie aan de volmaaktheid van de wezenssoort die er onmiddellijk boven staat. Ook in dit geval ziet men dat deze vorm van *ultima perfectio* voor de mens zou verwerkelijkt worden bij het bereiken van de Godskennis, waar zijn natuurlijke krachten na de dood in staat toe zijn :

> „Attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundum gradum potentiae participantis : et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut angeli contemplantur" [66]).

---

[62]) Eth. I, lect. 9.

[63]) Ook Broc. MEYER O. Carm. ziet in deze passus een principiële stellingname van St THOMAS voor de mogelijkheid van een volmaakt natuurlijk geluk. Cfr. *Natuurlijk en bovennatuurlijk geluk*, in : Theologische opstellen, opgedragen aan Mgr van Noort, Utrecht, 1944, p. 160.

[64]) In Boet De Trin 3. 1 obj 2.

[65]) De Ver 6. 2. ad 6.

[66]) De opwerping, waarop het citaat antwoordt, luidde : „Praeterea, unaquaeque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturae : sicut ultima perfectio corporis est ut coniungatur naturae spirituali. Sed supra intellectum humanum, ordine naturae, sunt angeli. Ergo ultima perfectio intellectus humani est ut coniungatur per contemplationem ipsis angelis." (1a 2ae q 3 a 7 obj 3)

Na de dood gaat de mens God kennen op de wijze van de zuivere geesten [67]). Zeker blijft het waar dat de zaligende schouwing een nog meer volmaakte Godskennis mogelijk maakt. Het is naar deze nog hogere vorm van Godskennis en menselijke volmaaktheid dat het vervolg van de zoëven geciteerde tekst verwijst:

„Alio modo, sicut obiectum attingitur a potentia: et hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti" [68]).

Maar hierbij dient dan toch te worden aangemerkt dat het zelfs bij de *visio* toch nooit komt tot een *comprehensio* van Gods wezenheid. En hier komt dan juist het hierboven geciteerde princiep van pas. Dit ontbreken van een hogere Godskennis staat een volmaakt natuurlijk geluk niet in de weg omdat de wijze man, zoals de gelukkige is, zijn begeerte regelt naar de rede en zich niet laat kwellen aangaande dingen, die hoewel nog mogelijk bij te verwerven, toch niet noodzakelijk zijn [69]).

Wij menen dus wel te mogen besluiten dat St THOMAS althans principieel gewonnen was voor de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand. Nergens ontkent hij ze, hij betuigt zijn instemming met alle elementen wier vooronderstelling vereist wordt en op meerdere plaatsen heeft hij ze zelfs o.i. impliciet geponeerd. Evenzeer echter menen wij dat hij nooit verder gegaan is. Wij zagen reeds bij het begin van dit artikel dat het ongewettigd zijn zou een expliciet voorhouden van deze reële mogelijkheid te zien op de plaatsen waar hij de mens in de nu verwezenlijkte heilseconomie een dubbel laatste einddoel toeschrijft. En evenmin lijkt ons deze gevolgtrekking gerechtigd uit de passus waar hij het in *De Malo* heeft over de mens „in solis naturalibus constitutus":

„Homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina, si sic decederet; sed tamen non competeret ei debitum non habendi. Aliud est enim non debere habere, quod non habet rationem poenae, sed defectus tantum; et aliud debere non habere, quod habet rationem poenae" [70]).

Zeker kan men zeggen dat, indien St THOMAS niet, althans impliciet, met het „in solis naturalibus constitutus" een hypothetische zuivere natuurstand op het oog had, hij niet kan verklaren dat het verstoken blijven van de zaligende schouwing geen „ratio poenae" vertoont. In de daadwerkelijk gerealiseerde bovennatuurlijke orde immers is het verstoken blijven van de *beata visio* (althans bij degenen die op volwassen leeftijd sterven, en over hen gaat het hier) enkel te verklaren als het gevolg van een persoonlijke schuld [71]). Bijgevolg is het niet bereiken van de *beata visio*, niet enkel een

---

67) Cg 3. 48 (initio) coll. cum 3. 45 en de teksten geciteerd in nota 7.

68) 1a 2ae 3. 7 obj 3.

69) Cfr hoger: Eth I, lect 9.

70) De Malo 5. 1 ad 15.

71) Zelfs bij degenen die ongedoopt op volwassen leeftijd sterven moet men in de reëel bestaande heilseconomie spreken van „schuld": de „reatus peccati originalis" (1a 2ae 81. 3 ad 2), die dan ook een echte „poena" tot gevolg heeft (3a 52. 5. co).

Daarom wordt ook van degenen die in staat van erfzonde geboren worden, soms gezegd dat zij „obnoxii" zijn *„ut priventur"* en niet enkel *„ut careant* beata visione" en eveneens dat zij een *„poena"* (nl. de poena damni) ondergaan. „Quamvis illi, qui in peccato originali

„defectus", maar kan dit geval zich enkel voordoen als het gevolg van een „debitum non habendi" (en niet van een louter „non debere habere"), d.i. als een „poena".

Maar anderzijds blijft het waar dat St Thomas het geval van een mens „in solis naturalibus constitutus" enkel aanvoert ter wille van de redenering. Het is een loutere hypothese. Hij spreekt zich niet uit over de reële mogelijkheid ervan. Op zich zelf is het niet uitgesloten dat hij deze hypothese zou beschouwen als een *irrealis,* als in werkelijkheid onmogelijk. Wel kunnen wij in het licht van heel de voorafgaande uiteenzetting zeggen dat St Thomas wellicht nergens zo dicht bij een expliciete formulering van de reële mogelijkheid geweest is als hier. Bovendien vinden wij in deze tekst een aanvullende bevestiging voor onze stelling dat bij St Thomas alle elementen voorkomen die voor een reële mogelijkheid worden verondersteld. Onze stelling houdt het midden tussen twee uitersten. Wij houden niet dat St Thomas de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand ooit *expliciet* heeft geponeerd en nog minder dat hij de theorie ervan *volledig* heeft ontwikkeld. Anderzijds kunnen wij niet instemmen met de auteurs H. de Lubac e.a., welke deze reële mogelijkheid in strijd achten met de thomistische leer. Wij menen integendeel dat St Thomas principieel voor deze reële mogelijkheid gewonnen was en dat alle vooronderstellingen van deze reële mogelijkheid in zijn leer zijn weer te vinden.

Hiermede willen wij geenszins ontkennen dat meerdere waardevolle conclusies voorkomen in het exegetisch onderzoek van de Thomasteksten, dat H. de Lubac in verschillende van zijn publicaties aan deze vraag heeft gewijd. Deze publicaties hebben althans duidelijk in het licht gesteld dat volgens St Thomas, de geschapen geest krachtens zijn „natuur" open staat voor het „bovennatuurlijk" einddoel van de zaligende schouwing. Maar al kan men ook aanvaarden dat St Thomas nog nergens, zoals de latere theologie wel doen zal, de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand expliciet poneert, toch zou het verkeerd zijn deze latere evolutie te zien als een „afwijking" van de thomistische leer [72]). Het komt ons integendeel voor dat deze

---

nascuntur sint obnoxii ut priventur illa participatione divinae bonitatis, quae beatos efficit in patria." (S 2 d 32 q 2 a 2 ad 4)

„Dicendum quod communiter dicitur: Peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae. Et hoc videtur rationabile propter tria." (De Malo 5. 3. c)

72) H. de Lubac sprak van „gauchissements", cfr *Surnaturel,* Paris, 1946, p. 150. Om St Thomas' opvattingen goed te begrijpen ware het o.i. meer lonend zijn voorlopers eerder dan zijn navolgers te bestuderen.

De positie van Willem van Auvergne menen wij op volgende wijze te kunnen karakteriseren.

Bekeken vanuit het standpunt van de geschapen geestelijke natuur lijkt een zuivere natuurstand op zich zelf mogelijk te zijn. Ook zonder bovennatuurlijke verheffing ware een zekere gelukstoestand voor de menselijke ziel na de dood mogelijk geweest (*De Anima,* cp. 6, pars 20, Opera omnia, Aureliae, Parisiis, 1674, II, Suppl., p. 175 a 2). Uit het bestaan van een natuurverlangen naar de onmiddellijke Godsschouwing (al vat hij deze „onmiddellijkheid" anders op dan in de Aristotelo-Thomistische kentheorie) wordt enkel geconcludeerd tot het natuurlijk bereikbaar zijn van deze Godskennis „saltem ad modum receptionis" en tot

latere evolutie consequent uit de grondslagen door St THOMAS gelegd voortvloeit, en dat St THOMAS zelfs reeds de reële mogelijkheid van een „status naturae purae" op meerdere plaatsen impliciet veronderstelt.

Een bijkomende vraag

Men zou zich na dit alles de vraag kunnen stellen welke in een eventuële zuivere natuurstand na de dood de toestand geweest zou zijn van diegenen, die tijdens hun verblijft op aarde, zonder een deficientie in hun natuur, toch door een verkeerd gebruik van hun vrije wil voor een valse *beatitudo vorm* zouden hebben geopteerd. Het lijkt volgens de thomistische princiepen noodzakelijk dat dit in de natuurlijke orde ook een natuurlijke sanctie met zich zou hebben gebracht. En deze sanctie zou een persoonlijke sanctie zijn geweest. Het betreft immers vrij handelende geesten, die het *dominium* hebben over hun handelen en zich zelf op hun einddoel moeten richten om het te bereiken. Hetgeen St THOMAS zegt voor de bovennatuurlijke orde schijnt evenzeer te gelden voor de natuurlijke:

> „Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil in rebus inordinatum relinquat ... Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales; oportet et malum quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur. Sic enim sub ordine justitiae ... comprehunduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinationem Dei. Quaequidem inaequalitas tollitur dum, contra voluntatem suam, homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem divinam. Oportet igitur quod peccata puniantur divinitus: et eadem ratione, bona facta remunerationem accipiant" [73]).

Nochtans is het zeker waar dat, volgens St THOMAS, dit geval zich enkel hoogst zelden zou hebben voorgedaan, ja misschien was het zelfs zijn mening dat het volledig uitgesloten was. In ieder geval zou er ook in een louter natuurlijke orde mogelijkheid bestaan hebben voor een gradatie in de verworven volmaaktheid. De scherpte en de omvang van de kennis van de *anima separata* hangt immers af van het gehalte en van het aantal van de

---

de mogelijkheid voor de natuur er door inspanning van haar natuurlijke krachten naar te streven (*De Anima*, cp. 6, pars 25, Opera omnia, II, Suppl. 183 b 4-185 a 2). Maar bekeken vanuit God schijnt de verwezenlijking van de zaligende schouwing althans voor enkele individuën van de menselijke species een noodzakelijkheid (De retributione sanctorum, Opera omnia, I, 316 E-L 2). Deze noodzakelijkheid volgt uit de interpretatie welke hij geeft aan het princiep „Optimi Dei est optime et optima facere", zelf afgeleid uit het princiep „Bonum est diffusivum sui" (*De Universo* I. 2. 20, Opera omnia I 717 D 1; II. 2. 2, Opera omnia I 847 A-B 2). Zo wordt noodzakelijk genoemd: de schepping van de engelen (*De Universo* II. 2. 2 et 3, Opera omnia I 847 B 2-848 F 2); de Menswording na de zondeval (*De Causis* 7, Opera omnia I 566 E 1-E 2); het scheppen van de mens voor een Godsschouwing „sine medio" (*De Universo* I. 2. 21, Opera omnia I 721 B-C 1); het verlenen aan de mens van de „gratia adoptionis" (*De Universo* I. 2. 22, Opera omnia I 726) en het verwezenlijken van de zaligende visio voor degenen die er naar streven (*De Anima*, cp. 6, pars 25, Opera omnia II, Suppl., 185 a 1 en 2). Men ziet hoe bij St THOMAS t.o.v. deze onmiddellijke voorganger een werkelijke evolutie te vinden is niet in de richting van een minder maar van een meer openstaan voor de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand.

[73]) Cg 3. 140.

„species infusae" en van de „species conservatae" [74]). Deze laatsten staan evident in rechtstreekse verhouding met het rechtgeordend gebruik dat de mens tijdens zijn aardse bestaan van zijn rede zou hebben gemaakt en het verlenen van de eersten is rechtstreeks afhankelijk van God [75]).

Algemeen besluit

Wij zegden reeds dat het niet in onze bedoeling lag te beweren dat St Thomas in de besproken teksten de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand *expliciet* heeft geponeerd en nog minder dat hij de theorie ervan *volledig* heeft ontwikkeld. Evident volgt evenmin uit het gezegde dat God de geschapen geest eerst voor een natuurlijk einddoel heeft bestemd en dat dit einddoel dan vervolgens in een bovennatuurlijk werd omgezet [76]). De mens heeft van de aanvang af steeds dezelfde bestemming gehad. Dat deze bestemming echter de bovennatuurlijke is weten wij enkel door het Geloof. Ook een louter natuurlijk einddoel ware volgens de thomistische principepen reëel mogelijk geweest.

Het zou met Gods wijsheid in strijd zijn dat, normaal gesproken, de eindbestemming van de individuële wezens van een bepaalde *species* niet zou samenvallen met hun natuurlijk einddoel. Dit natuurlijk einddoel bestaat in de graad van volmaaktheid welke zij door hun eigen natuurlijke, specifieke krachten bereiken kunnen en waarbij het natuurverlangen, gemeenschappelijk aan alle individuën van de species, dan tevens volledig wordt geactueerd. Maar dit juist geldt niet voor de geschapen geest. De mens is een geestelijk schepsel en juist aan zijn geestelijke natuur heeft hij het te danken dat hij ambivalent is, geschikt zowel voor een natuurlijk als voor een bovennatuurlijk einddoel als eindbestemming. In beide o.i. volgens de thomistische principiepen reëel mogelijke veronderstellingen is zijn geval enkel analogisch te vergelijken met dat van de lagere wezens. In de niet verwezenlijkte hypothese van een natuurlijke orde zou hij, zoals de lagere wezens, zijn einddoel bereikt

---

[74]) Cfr 1a 89. 1 ad 3.

[75]) Men kan bovendien redelijkerwijze veronderstellen dat de zuiverheid van de Godskennis waartoe de *anima separata* komen zou door de schouwing in haar eigen essentie, en de maat van haar natuurlijk gelukbrengende Godsliefde voor ieder verschillend zouden zijn. Zij zouden immers beantwoord hebben aan de toestand en de graad van volmaaktheid waarin ieders zielevermogens door een natuurlijk deugdstreven zich bevonden op het ogenblik van de dood. De *anima separata* zou God gekend en bemind hebben in evenredigheid met de mate waarin zij op aarde een min of meer volmaakt natuurlijke weerspiegeling van Gods volmaaktheid geworden was. Ter oplossing van dit probleem kan ook nog mede in aanmerking genomen worden dat een natuurlijke Godskennis door de kennis van de essentie van de geschapen geest niet noodzakelijk met een gelukstoestand gepaard gaat: cfr het geval van de verworpen engelen en van de verdoemden, die nog een andere *poena* als de *poena damni* ondergaan. Zou er trouwens geen analoge „poena damni" kunnen bestaan in een natuurlijke orde, nl. door het inzicht dat men door eigen schuld niet nog een hogere graad van natuurlijke volmaaktheid had bereikt? In welke toestand bovendien zouden de lichamen van de bozen in de natuurlijke orde verrijzen? En is ten slotte in de natuurlijke orde een *annihilatio* van de bozen uit te sluiten?

[76]) Het is hierom dat St Thomas het „bovennatuurlijk" einddoel van de mens toch nimmer een „finis superadditus" noemt.

hebben door de natuurlijke werking van zijn specifieke (bij hem geestelijke) werkvermogens, maar ware zijn „natuurlijke ontvankelijkheid" die zich in zijn natuurverlangen manifesteert, nooit volledig geactualiseerd geworden. In de daadwerkelijk gerealiseerde hypothese van een bovennatuurlijke orde gaat zijn „natuurlijke ontvankelijkheid" volledig in akt over, maar behoeft hij, in tegenstelling met de lagere niet-geestelijke wezens, een aan zijn natuur onverschuldigd toegevoegde kracht om dit einddoel te kunnen verwezenlijken [77].

Anderzijds wil met het poneren van de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand voor de geschapen geest evident evenmin gezegd zijn dat de bestemming van de geschapen geest voor de onmiddellijke Godsschouwing niet op uitnemende wijze *convenicus*, „passend", was voor Gods wijsheid en goedheid. De daadwerkelijke bovennatuurlijke bestemming van de geschapen geest bewijst het tegendeel. Evenmin beweren wij dat de daadwerkelijke gerealiseerde bovennatuurlijke bestemming niet een hogere openbaring is van Gods wijsheid en goedheid dan een louter natuurlijke bestemming ware geweest, al blijft iedere openbaring in de schepping toch ook noodzakelijkerwijze deficient om Gods goedheid en wijsheid volkomen uit te drukken.

Resumeren wij dan voor de laatste maal de stelling, welke wij in deze studie getracht hebben uiteen te zetten en te funderen [78]. De bovennatuurlijke eindbestemming van de geschapen geest is voor St THOMAS niet iets dat louter van buiten uit aan de natuur wordt toegevoegd. De geschapen geest bezit een werkelijke „natuurlijke" ontvankelijkheid voor de zaligende Godsschouwing. Anderzijds blijkt echter uit de thomistische principepen dat ook een louter natuurlijke bestemming volkomen overeen te brengen ware geweest niet enkel met Gods absolute maar ook met zijn geordende almacht, d.i. tevens in aanmerking nemend zijn wijsheid en zijn goedheid. Tot zover het besluit van ons voorgaand artikel. In dit tweede artikel hebben wij het onderzoek naar St THOMAS' mening aangaande de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand verder doorgezet. Waar wij in het eerste artikel de vraag eerder gesteld hadden vanuit het menselijk natuurverlangen en Gods almacht, goedheid en wijsheid zijn wij hier uitgegaan van St THOMAS' algemene visie op de verhouding van de geschapen geestelijke natuur tot haar Schepper en Heilsgod. Ons besluit is dat er bij St THOMAS een principiële stellingname te vinden is voor de reële mogelijkheid van een zuivere natuurstand van de geschapen geest.

Leopoldstad - Leuven

J. VAN TORRE, S.J.

---

[77]) En de *visio beato* betekent voor hem een werkelijk einddoel en niet enkel toegevoegde perfectio, vermits zij, hoewel niet „uit kracht" van zijn natuurlijke vermogens te verwezenlijken, dan toch „in" de eigen activiteit van zijn specifieke werkvermogens bewerkt en voltrokken wordt. Dit juist vindt de mens bevestigd door de ontleding van zijn natuurverlangen.

[78]) Meerdere punten welke wij in deze studie hebben aangeraakt worden uitvoeriger uitgewerkt in ons in offsett gedrukte : *Het menselijke „natuurlijk" verlangen naar de onmiddellijke schouwing van Gods wezenheid volgens de Heilige Thomas van Aquino*, Lovaniense Collegium Maximum Societatis Jesu, Facultas theologica, Minderbroedersstraat, 11, Leuven, 1957, 190 pp.

SOMMAIRE

Saint Thomas et le problème de la possibilité réelle d'un état de pure nature

Dans un article précédent nous avons déjà traité de l'opinion de saint Thomas sur la réceptivité propre de l'esprit créé par rapport à la vision béatifique. Il nous est apparu là qu'il s'agissait pour saint Thomas d'une vraie capacité naturelle. Cependant rien ne semblait exiger de la part de Dieu, ni sa puissance absolue, ni sa puissance ordonnée, de combler effectivement cette capacité, se manifestant dans le désir naturel de l'esprit créé.

Nous reprenons ici cette même étude mais au lieu de considérer le problème du point de vue du désir naturel humain et de la puissance divine, nous nous attachons cette fois-ci à fonder nos conclusions sur un examen plus général des rapports entre la nature humaine comme esprit créé et son Dieu créateur et salutaire. La thèse à laquelle nos recherches nous mèneront pourrait s'enoncer ainsi : Saint Thomas admet tous les éléments, requis pour l'établissement d'un système de la Pure nature, c.à.d. d'un ordre de choses dans lequel l'esprit créé n'aurait pas été destiné à la vision immédiate de l'essence divine, et il se prononce au moins en principe pour la possibilité réelle d'un tel ordre de choses.

Nous commençons par repousser comme insuffisante la preuve avancée par plusieurs auteurs et tirée des passages où Saint Thomas parle de l'existence d'une double fin ultime humaine. En effet, la fin ultime naturelle dont il est fait mention dans ces textes se rapporte à la forme de bonheur imparfait que l'homme peut acquérir de par ses propres forces dans l'économie du salut existant de fait. Cependant ces passages ne manquent pas d'intérêt. Ils posent au moins la question quel genre et quel degré de bonheur l'homme peut s'approprier sans l'aide de la grâce surnaturelle.

Plus convaincants déjà nous semblent les passages où il nous est dit explicitement que l'homme ne peut être certain du fait de sa destinée surnaturelle que grâce à la Foi. Pour les espèces inférieures, qui ne sont capables que d'une fin naturelle, il est possible de découvrir cette fin à l'aide de la raison. Nous en concluons que d'après Saint Thomas la notion de ,,nature de l'esprit créé" ne renferme pas pour la raison humaine l'idée de ,,nécessité d'une destinée surnaturelle".

La façon dont saint Thomas envisage la gratuité de la vision béatifique nous autorise à faire un pas de plus. Dans un certain sens on ne peut dire d'aucune espèce que sa fin dernière est due à la nature. En effet, dans l'action créatrice de Dieu il faut accorder à la détermination de la fin dernière à réaliser par l'espèce une priorité, si non chronologique au moins naturelle par rapport à l'établissement même de la nature de cette espèce (cfr les textes auxquels renvoient les notes 29 et 31). Ensuite il est bien évident que la réalisation de la vision béatifique requiert un nouveau don gratuit à concéder par Dieu à la nature : la grâce surnaturelle. Mais saint Thomas semble bien connaître en plus un troisième mode de gratuité : une gratuité spéciale de la fin dernière surnaturelle en tant même que fin dernière surnaturelle et non simplement naturelle (cfr le texte auquel renvoient les notes 39-41).

L'exposé technique et théologique de l'infusion de la grâce surnaturelle nous conduit encore plus près de notre solution. La grâce est un accident d'un genre tout à fait spécial. Elle présuppose que la nature, qu'elle viendra pénétrer dans son essence même, soit déjà existante ou au moins soit déjà préconçue comme une entité pleinement et intégralement constituée. Mais une nature n'est pas parfaite s'il lui manque ses facultés naturelles et les facultés naturelles d'un être effectuent nécessairement par leur opération spécifique bien ordonnée la perfection naturelle, c.à.d. la fin dernière naturelle, de cet être.

Ce que saint Thomas ajoute ensuite au sujet du sort réservé aux enfants morts sans baptême vient corroborer les indices précédents. Bien qu'ils soient insérés dans l'économie du salut de l'ordre surnaturel, ces enfants jouiront éternellement d'une certaine forme de félicité naturelle. On peut en déduire qu'a fortiori dans un ordre de pure nature l'absence de la vision béatifique n'aurait pas compromis le bonheur naturel de l'esprit créé.

Enfin c'est un passage du Commentaire sur l'Ethique d'Aristote (texte auquel renvoie la note 62), qui nous fournit le dernier élément pour établir notre thèse. La félicité naturelle que s'est imaginée Aristote, y est-il dit, est suffisante en soi pour apaiser le désir d'un homme qui se laisse conduire par sa raison. Elle contient tout ce qui est en soi nécessaire à l'homme. Saint Thomas en se prononçant ainsi pour la possibilité réelle d'un vrai bonheur purement naturel se prononce en même temps, au moins en principe, pour la possibilité réelle d'un état de pure nature. Nous venons en effet de voir qu'il admet de même tous les autres présupposés requis tant de la part de Dieu (c'était en grande partie notre premier article) que de la part de la nature de l'esprit créé, pour déclarer cet état de pure nature réellement possible.

Notre thèse tient le milieu entre deux extrêmes. Nous ne prétendons pas que saint Thomas ait jamais explicitement formulé (pas même dans le texte auquel renvoie la note 70), voire complètement exposé, de système de la Pure nature mais nous ne pouvons souscrire non plus à une théorie qui ne verrait dans ce système qu'un ,,gauchissement'' de la vraie pensée thomiste. Nous reconnaissons le mérite du Père de Lubac d'avoir mis définitivement hors de doute l',,ouverture'' vers le surnaturel que présente, d'après saint Thomas, la nature même de l'esprit créé. Cependant, comme nous l'exposons dans la note 72 à la lumière de la doctrine de Guillaume de Paris, l'évolution de saint Thomas par rapport à ses prédécesseurs allait déjà incontestablement dans un sens qui aboutira après lui à la reconnaissance explicite de la possibilité réelle d'un état de pure nature et à l'élaboration d'un système dans lequel seront valorisées toutes les conséquences de cette possibilité.

C'est grâce à sa nature même, par laquelle il dépasse toutes les autres espèces, que l'esprit créé est en soi susceptible d'une double destinée. Il reste néanmoins que la fin dernière surnaturelle pour laquelle il a été créé effectivement, constitue en fait une plus grande manifestation crée de la bonté et de la sagesse divines.

WAREN DIE AUSTRALOPITHECINEN MENSCHEN?

ÜBER PROBLEME DER NEUEN FOSSILFUNDE AUS SÜDAFRIKA

R. A. DART hat 1957 eine Monographie unter dem Titel „The osteodontokeratic culture of Australopithecus prometheus" herausgebracht. Dieses Werk ist einigermassen aufregend, nicht so sehr wegen seines überemphatischen Stils, sondern wegen der Aufstellung einer völlig neuen Kultur. Diese wird aber nicht den uns bekannten Menschen, sondern Wesen zugesprochen, die zwar ihrer äusseren Erscheinung nach den Menschen sehr ähneln, aber in der Grösse und Masse ihres Gehirns nur wenig die Schädelkapazität von Schimpanse und Gorilla überschreiten. Hat DART mit seinen Ausführungen und Schlüssen Recht, lassen sich die vorliegenden Befunde wirklich nur als Zeugnisse einer von diesen Wesen, den „Australopithecinen" („Südaffen"), geschaffenen primitiven Kultur deuten und verstehen, dann wären auch diese kleinhirnigen Wesen als Menschen (im philosophischen Sinne) zu bezeichnen, da nur der denkende, geistbegabte Mensch kulturschöpferisch zu sein vermag. Man versteht, dass diese menschenähnlichen Australopithecinen — wir müssen uns an diesen schwierigen Namen gewöhnen — seit der Entdeckung ihrer fossilen Reste in Südafrika höchst bedeutsame und interessante Probleme und Fragen aufgeworfen und eine lebhafte Diskussion in Gang gebracht haben, die bis zur Stunde noch nicht abgeschlossen ist, weil der entscheidende fossile bzw. prähistorische Befund noch immer nicht vorliegt. Wir wollen uns mit dieser Problematik beschäftigen und vertraut machen, indem wir drei wesentliche Fragen zu beantworten suchen: Waren diese ausgestorbenen Australopithecinen Hominiden? Muss man sie als „Mängelwesen" (im Sinne von A. GEHLEN) auffassen? Sind sie Werkzeug-Hersteller (tool-makers) gewesen?

Hominiden?

Die Australopithecinen sind eigenartige Geschöpfe, so eigenartig, dass kein Paläanthropologe auf Grund der bisher bekannten fossilen und jetztlebenden Formen derartige Gestalten in Gedanken zu konstruieren, geschweige denn als existierend zu postulieren gewagt hätte. Diese ihre erstaunliche Eigenart bringen eine Reihe von Namen eindrucksvoll zum Ausdruck, die man ihnen gegeben hat. Man spricht von „Fastmenschen" oder „near-men" (OAKLEY, LEAKEY), von „man-like apes" oder „small-brained men" (kleinhirnige Menschen, WASHBURN) und sieht in ihnen eine „tierische Erscheinungsform des Menschen", „das tierische Äquivalent des Menschen" und „spezialisierte Hominiden auf menschenäffischem Niveau" (v. KOENIGSWALD). Einige dieser Formulierungen sind natürlich in sich widerspruchs-

voll, machen aber immerhin das Aussergewöhnliche und Sonderbare dieser Wesen deutlich. Ja, man hat sogar vorgeschlagen (MAYR), die gesamte Gruppe der Australopithecinen in der zoologischen Systematik als „Homo transvaalensis" an die Seite von „Homo erectus" (Anthropus-Gruppe) und „Homo sapiens" (Neandertaler und Jetztmenschen) zu stellen. Wird auch dieser Vorschlag MAYRS als zu weitgehend abgelehnt, so legt er doch Zeugnis von der Menschenhaftigkeit der Australopithecinen ab. Kann man sie aber auf Grund ihrer körperlichen Erscheinung nicht wenigstens in die Familie der Hominiden (Menschenartige) einordnen? Und lässt sich dann eine so schwerwiegende Erweiterung dieser Formgruppe vertreten, da doch bisher die Menschen allein die Familie der Hominiden bildeten? Sehr viele Forscher vertreten mit guten Gründen diese Ansicht. Aber sie tragen dabei den bedeutsamen Unterschieden, die zwischen den Australopithecinen und Menschen, z.B. in der Gestaltung des Schädels und in den Ausmassen des Gehirnraumes, bestehen, Rechnung und stellen sie als „Praehomininen" (HEBERER) oder „Parahomininen" (v. KOENIGSWALD) den Menschen oder „Euhomininen" gegenüber, wie der Fachausdruck lautet, den wir der Klarheit wegen von jetzt ab immer wieder verwenden wollen. Beide Unterfamilien zusammen bilden die Familie der Hominiden.

Den entscheidenden Ausschlag für die Einreihung der Australopithecinen in die Hominiden gab wohl die Erkenntnis, dass diese Wesen ihre Arme und Hände nicht mehr in den Dienst der Fortbewegung zu stellen brauchten, da sie aufrecht auf ihren beiden Beinen gehen konnten, wenn auch vielleicht, wie MEDNIK und LE GROS CLARK aus gewissen Besonderheiten des Beckens schliessen möchten, nicht so vollendet wie der moderne Mensch. Ihr Becken kommt nämlich insgesamt den Formverhältnissen, wie sie beim Becken des heutigen Buschmanns vorliegen, sehr nahe, während es sich stark vom Becken eines Schimpansen mit seinen lang gestreckten Darmbeinen unterscheidet. Gerade das vor einiger Zeit von ROBINSON in Sterkfontein gefundene und herauspräparierte fossile Skelett eines „Australopithecus" mit Zweidritteln der Brustwirbel und Rippen, mit fast vollständig erhaltener Becken- und Lendenregion, mit einem Teil des Oberschenkels und typischer Biegung der Wirbelsäule stellt diese Tatsache eindrucksvoll heraus. Weniger menschenhaft wirkt auf den ersten Blick der Schädel. Der Gesichtsschädel mit kaum entwickelter Stirn und flachem, nicht scharf abgeknickten Naseneingang und der Unterkiefer sind stark ausgebildet. Der Hirnschädel erreicht bei weitem nicht die dominierende Grösse der menschlichen (euhomininen) Formen. Gerade diese Kombination von vorladendem Gesichtsschädel mit mächtigem Unterkiefer und kleinem Gehirnschädel erinnert an menschenäffische Zustände. Die einzelnen Elemente jedoch, die diese Schädelarchitektur gestalten, zeigen weithin menschenähnliche Formeigenschaften. Vor allem steht das Gebiss, wie LE GROS CLARK sagt, „in scharfem Kontrast mit dem sämtlicher ausgestorbener und jetzt lebender Menschenaffen, die bekannt geworden sind" (1954, S. 390). Es ist trotz einiger Besonderheiten (Prämolaren mit zwei Wurzeln, kleines Vorder- und starkes Hintergebiss)

in seinem Bau (geschlossene, parabolisch verlaufende Zahnreihe, Gestalttung der charakteristischen Eckzahngruppe usw.) als hominidentypisch zu bezeichnen. Eine ganze Reihe gestaltlicher Merkmale, die bisher allein den Menschen kennzeichneten, sind also auch bei den Australopithecinen ausgebildet. Wir haben es bei ihnen, wie Kälin einmal sagte, mit einer Formengruppe zu tun, bei der „die Grenzen zwischen menschlicher und vormenschlicher Gestalt weitgehend verwischt sind" (S. 96).

Dieser auffallende gestaltliche Befund stützt sich heute schon auf ein sehr grosses Material, so dass an seiner Richtigkeit nicht mehr gezweifelt werden kann. So lagen der grossen Arbeit von Robinson (1956) über das Gebiss der Australopithecinen insgesamt 526 Zähne (448 Dauer- und 78 Milchzähne) zugrunde. Vom Skelett sind rund 320 grössere und kleinere Reste vorhanden, darunter auch mehr oder weniger vollständige Schädel erwachsener und jugendlicher Individuen, Wirbel, Rippen, Beckenknochen und Reste des Extremitätenskelettes. Sie wurden an verschiedenen Stellen in Südafrika geborgen. Das erste namengebende Stück, einen kindlichen Schädel, fand Dart 1924 in den Kalkbergen von Taung (Betschuana-Land). Seit 1936 machten Broom und nach dessen Tod Robinson den Grossteil der Funde in den Kalksteinbrüchen von Sterkfontein, Kromdraai und Swartkrans (Transvaal). Neben Sterkfontein lieferte vor allem Swartkrans eine sehr grosse Ausbeute, nämlich 311 Zähne und etwa 200 Skelett- und Schädelreste, dazu eine Fülle versteinerter Tierreste von Antilopen, Pavianen, Pferden, Hyänen, Stachelschweinen usw. Dart barg in einem Kalksteinbruch von Makapan zwei Unterkiefer, Schädelteile, Zähne und zahlreiche Reste der Begleitfauna. fauna.

Obwohl drei dieser Fundstellen (Sterkfontein, Kromdraai, Swartkrans) nahe beieinanderliegen, enthalten sie doch nicht die genau gleichen Formen, Robinson glaubt so grosse Unterschiede zu erkennen, dass er zwei verschiedene Gattungen aufstellt. Die eine, „Australopithecus" (früher „Plesianthropus" von Sterkfontein), ist die kleinere und zierlichere Form, die andere, „Paranthropus", stellt, wie Robinson sagt, gleichsam den „Gorilla" unter den Australopithecinen dar. Die Kieferpartie in ihrer erstaunlichen Mächtigkeit und Massivität, das unproportionierte Gebiss, d.h. sehr grosse Backenzähne und im Verhältnis dazu viel zu kleine Schneidezähne, und der Scheitelkamm, der bei dieser Form entwickelt ist, aber nicht aufs Hinterhaupt übergreift, springen als auffälligste Kennzeichen sofort in die Augen. Trotz dieser Unterschiede vertreten eine ganze Reihe von Forschern (Remane, v. Koenigswald, Dart, Le Gros Clark) die Auffassung, alle Vertreter der Australopithecinen seien nur einer einzigen Gattung oder sogar nur einer einzigen Grossart zuzurechnen, so dass sich die verschiedenen Formen nur als Arten oder Rassen unterscheiden würden.

Ob auch die „Meganthropus"-Reste aus Ostafrika und Java in die Gruppe der Australopithecinen einzureihen sind, ist noch nicht gesichert. Robinson möchte den afrikanischen Fund vom Eyassi-See, „Meganthropus africanus" (ein kleines Oberkieferbruchstück mit Prämolaren), zu „Australopithecus"

und den javanischen Fund, „Meganthropus palaeojavanicus" (ein kleiner Unterkieferrest mit dem ersten Molaren und beiden Prämolaren), stellen. Letzteres wird jetzt durch einen weiteren Fund (1952) eines gleich massiven Unterkiefers mit vollständigem Zahnbogen, allerdings nur mit einem einzigen Zahn gestützt, der mehr noch als der erste Fund in seinen Formmerkmalen eine Annäherung an die Australopithecinen zeigen soll. Die Australopithecinen hätten dann eine weltweite Verbreitung gehabt. v. KOENIGSWALD hat gegen die Einordnung des afrikanischen Stückes (im Gegensatz zu REMANE) keine Bedenken. Er gibt auch zu, dass „Meganthropus" von Java „erstaunlich den Verhältnissen nahekommt, die sich bei „Paranthropus" vorfinden" (1954, S. 85). Trotzdem spricht er sich mit REMANE auf Grund des Zahnbaues gegen eine Einordnung in die „Paranthropus"-Gruppe aus, zumal die Prämolaren der Australopithecinen stets zwei Wurzeln besitzen, die der „Meganthropus"-Form jedoch nur mit einer im Kiefer verankert sind. REMANE und HOIJER möchten das Bruchstück einem Euhomininen, nämlich einem männlichen „Pithecanthropus modjokertensis" zuschreiben.

Ebenso umstritten ist auch der von ROBINSON so hoch geschätzte und auf Grund einiger Merkmale, besonders der Gestaltung des Naseneingangs, als sehr primitiver Euhominine gewertete „Telanthropus capensis", von dem nur zwei Unterkiefer mit Zähnen und ein Oberkieferbruchstück (Gaumendach und Nasenboden) vorliegen. Er betrachtet diese Form, die sich zusammen mit „Paranthropus" in den gleichen Schichten fand, geradezu als das Übergangsglied von der Formausprägung der Australopithecinen zu der Euhomininen. Sie bietet nach ihm „einen klaren Hinweis, auf welche Weise sich ein Vertreter der Australopithecinen von der Art des ‚Australopithecus' in einen Euhomininen gewandelt hat" (1956, S. 172). Tatsächlich erscheinen die beiden Unterkiefer von „Telanthropus", wie auch DART zugibt, so sehr als euhominin, dass man sie wahrscheinlich einer euhomininen Form zugerechnet hätte, würde man sie isoliert gefunden haben. Da aber der Unterkiefer eine ausserordentliche Variabilität aufweist, vertritt er die Ansicht, dass „Telanthropus" noch in die Variationsbreite von „Paranthropus" falle, das um so mehr, wenn man überhaupt alle Australopithecinen nur einer einzigen Art zuweist. v. KOENIGSWALD möchte in „Telanthropus" nur ein schwächliches Individuum der „Paranthropus"-Form erblicken (1957, S. 49) und hält ihn als Art und erst recht als Typ und Entwicklungsstufe für völlig ungesichert. Eine endgültige Entscheidung ist wohl erst dann zu erwarten, wenn ausser den drei Stücken noch weitere Reste gefunden werden, die ein genaueres Bild dieses jetzt noch fraglichen „Telanthropus", besonders von der Gestaltung seines Gesichts- und der Kapazität seines Gehirnschädels, zu entwerfen erlauben.

Umstritten ist schliesslich auch die Form mit dem widersinnigen Namen „Australopithecus prometheus", die von DART in Makapan zusammen mit zahlreichen Tierknochen ausgegraben wurde und Träger der „osteodontokeratic culture" gewesen sein soll. Die Frage ist nämlich, ob die wenigen Bruchstücke, die ihrer Formausprägung nach wahrscheinlich in den Kreis der

Australopithecinen zu stellen sind, zur Aufstellung einer eigenen Art berechtigen, ja ob sie überhaupt zu einem einzigen Individuum gehören. Der eine Unterkiefer (1948 gefunden), das Hinterhauptsbein und die Beckenreste stammen nämlich von einem jungen Individuum, der andere Unterkiefer (1953 gefunden) und das kleine Bruchstück des Gesichtsschädels von einer erwachsenen Form. Dazu erlaubt die Dürftigkeit der Funde, besonders an Schädelresten, keine sicheren Aussagen über die Gestaltung des Gesamtschädels und die Schädelkapazität. Das kleine, kürzlich entdeckte Oberkieferbruchstück lässt wegen starker Beschädigungen, auch an den Zähnen, keine eindeutige Beurteilung zu. So bleibt auch „Australopithecus prometheus" hypothetisch.

Die eben besprochenen hypothetischen Formen, die wir, wie wir später noch sehen werden, kennen lernen mussten, ändern natürlich nichts an dem allgemeinen Befund, nämlich an der erstaunlichen Menschenähnlichkeit von „Australopithecus" und „Paranthropus". Wegen dieses Befundes hat man natürlich entsprechend der herrschenden Deszendenztheorie die Frage gestellt, ob die Australopithecinen als Vorfahrenformen der Euhomininen betrachtet werden können. Die Entscheidung hängt sowohl von der zeitlichen Datierung als auch von der gestaltlichen Ausprägung dieser variierenden Gruppe ab. Nach jahrelangem Hin und Her und gründlichen Untersuchungen von OAKLEY, HOWELL, EWER und KURTÉN, die sich auf die geologische Stratigraphie, die klimatischen Faktoren und die Zusammensetzung der Begleitfauna, besonders der Raubtiere, stützen, scheint jetzt die Entscheidung über das Alter der Funde gefallen zu sein. Sie gehören nicht dem späten Tertiär an, wie man anfangs angenommen hatte, sondern ausnahmslos dem Eiszeitalter. Es stellte sich weiter heraus, dass die „Australopithecus"-Formen von Makapan, Taung und Sterkfontein die älteren, die „Paranthropus"-Formen von Swartkrans und Kromdraai die jüngeren sind. Ihre genaue Einordnung in die Perioden des Eiszeitalters ist noch nicht endgültig gesichert. Jedoch besteht die Wahrscheinlichkeit, dass die „Australopithecus"-Gruppe ins untere Eiszeitalter, also ins Villafranchium (Kageran) gehört, während die „Paranthropus"-Gruppe einer späteren Periode, dem Kamasian, zuzuweisen ist, so dass sie bis ins frühe mittlere Eiszeitalter, etwa bis in die Zeit der europäischen Mindel-Vereisung hinaufreichen dürfte. Sie hat dann mit Euhomininen, wie „Pithecanthropus", „Sinanthropus" und dem Heidelberger, zusammengelebt. ROBINSON vertritt sogar die Ansicht, dass die Euhomininen das Aussterben der Australopithecinen verursacht haben. Damit aber scheiden die Australopithecinen schon rein zeitlich gesehen als Vorfahrenformen der Euhomininen aus. Sie sind keine „Praehomininen", sondern „Parahomininen".

Auch der gestaltliche Vergleich spricht zu Ungunsten einer Deszendenz. Vor allem zwei Befunde am Gebiss stehen hindernd im Wege, die Ausbildung der Schneidezähne und des Milchgebisses. Beide Merkmalsgruppen sind, wie REMANE und v. KOENIGSWALD betonen, als „überspezialisiert" oder „ul-

trahominid" zu bezeichnen. Die hinteren Milchzähne sind nämlich, auch schon beim zeitlich wohl ältesten Fund (Taung), stärker molarisiert und die Schneidezähne trotz der mächtigen Kiefer stärker reduziert als bei allen fossilen und jetzt lebenden Euhomininen. Dadurch entsteht am Dauergebiss, wie wir schon erwähnten, das Missverhältnis zwischen dem relativ kleinen Vordergebiss und den relativ sehr grossen Molaren. Diese starke Reduzierung des Vordergebisses und die Molarisierung der hinteren Milchzähne ist typisch für alle Australopithecinen, aber bei „Paranthropus", der jüngeren Form, am weitesten fortgeschritten, so dass die Ausbildung dieser beiden Merkmale der geologisch ermittelten zeitlichen Reihenfolge der Funde entsprechen würde. Auch von der Gestaltung des Gebisses her kann man also die „ultrahominiden" Australopithecinen nur als „Parahomininen" bezeichnen. ROBINSONs Meinung (1956, S. 171), dass das Gebiss der Australopithecinen einen „idealen Vorfahrenzustand" für die Evolution der Euhomininen darstelle, lässt sich deshalb nicht halten. Immerhin ist man in naturwissenschaftlichen Kreisen, die eine Deszendenz vertreten, der Ansicht, die Gruppe Australopithecinen sei zwar ein ausgestorbener, blind endigender Seitenzweig der Hominiden, aber ihre Vertreter könnten doch wohl als Modellformen betrachtet werden, die einen Hinweis oder eine Vorstellung gäben, wie die angenommenen Vorfahren der Euhomininen vielleicht ausgesehen haben.

„Mängelwesen"?

Es erhebt sich natürlich jetzt die Frage, ob diese menschenähnlichen Wesen, diese „Parahomininen", Menschen (im philosophischen Sinne) gewesen sind. Träfe das zu, dann hätten wir zwei Arten von Menschen: Kleinhirnige mit schnauzenartig vorspringendem Gesichtsschädel, kräftigem Gebiss und mächtigen Kiefern (Australopithecinen) und Grosshirnige mit zurückgenommenem, senkrecht abfallendem Gesichtsschädel, kleineren Zähnen und schwächeren Kiefern (Euhomininen). *Alle* Hominiden wären dann wirkliche Menschen gewesen. Eine Beantwortung dieser Frage lässt sich von einem doppelten Ausgangspunkt her versuchen: von der körperlichen Gestalt der Australopithecinen und von kulturellen Hinterlassenschaften, die sich von ihnen vielleicht vorfinden. Fragen wir zunächst, ob sich aus ihrer körperlichen Erscheinungsform, die ja der Physis der Euhomininen so nahekommt, wie wir gesehen haben, ihr Menschtum erschliessen lässt.

HEBERER geht dabei — „sit venia verbo!", so fügt er hinzu — von dem „Offenen Ökotypus" aus, der die Australopithecinen ebenso wie die Euhomininen charakterisieren soll. Es fehlen den Australopithecinen, so sagt er, „alle jene speziellen Anpassungen (Organspezialisierungen), die die übrigen Primaten an bestimmte Biotope (Lebensräume) binden" (1953, S. 75). Dieser „Offene Ökotypus" der Australopithecinen erscheint HEBERER als das Grundargument dafür, dass wir diese Wesen, „von uns aus gesehen, schon als *diesseits* des Tier-Mensch-Übergangsfeldes beurteilen müssen". Sie „hatten nicht die Möglichkeit, sich in einer mit zahlreichen Feinden durchsetzen Umwelt zu behaupten — sie konnten das ebensowenig, wie wir es

heute vermöchten — wenn sie nicht psychisch schon grundsätzlich Homo gewesen wären" (1955, S. 378/79). „Ein noch tierischer Pongide (Menschenaffe) dieser Struktur ist unmöglich" (1953, S. 75). Neben diesem Grundargument besitzen, wie HEBERER meint, alle übrigen positiven Indizien, auch die vielleicht vorhandener Kulturhinterlassenschaften, „nur eine mehr sekundäre Bedeutung". BARTHOLOMEW und BIRDSELL schliessen von der körperlichen Gestaltung der Australopithecinen auf Werkzeuggebrauch. Sie setzen dabei voraus, was jedoch nicht gesichert ist, wie wir noch sehen werden, dass die Australopithecinen Raubtiere bzw. Fleischfresser waren. Dabei fehlte ihnen aber ein echtes Raubtiergebiss zum Durchbohren, Zerreissen und Zerschneiden. Das fordere, so folgern sie, als Kompensation notwendig „das Töten des Wildes mit Hilfe von Waffen und das Zerlegen mit Hilfe von einfachen Werkzeugen" (S. 490). Auch müsste der Mangel an grossen und hohen Eckzähnen, die besonders bei den gegenseitigen Kämpfen der Männchen um die Weibchen eine bedeutsame Rolle spielen, durch Werkzeuge ausgeglichen werden. Die Eckzahnverkleinerung schliesst also nach ihnen notwendig eine „primary dependence on tools" ein. Ebenso wie die Australopithecinen ist auch der Mensch, wie sie meinen, ein Wesen, „das ständig von Werkzeugen für sein Überleben abhängig ist" (S. 483).

Der „Offene Ökotypus", den HEBERER den Australopithecinen zuschreibt, ist nichts anderes als die konsequente Anwendung des Argumentes auf die Australopithecinen, das für die biologische Notwendigkeit des menschlichen Geistes schon früher, neuerdings besonders von GEHLEN (S. 1-91), angeführt wurde. Nach GEHLEN ist der Mensch auf Grund der für die Euhomininen typischen Körperausstattung und Instinktreduktion als „Mängelwesen" zu betrachten. Er ist nämlich, wie er weiter ausführt, „im Gegensatz zu allen Säugern, hauptsächlich durch *Mängel* bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepasstheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind ..." (S. 35). Die Besonderheit des Menschen besteht „in einem durchgehenden *Mangel* an hochspezialisierten, d.h. umweltspezifisch angepassten Organen ..." (S. 91). Er ist „umweltlos", aber „weltoffen". Infolge dieser seiner „organischen Primitivität und Mittellosigkeit ist der Mensch in jeder wirklich natürlichen und urwüchsigen Natursphäre lebensunfähig" (S. 39). GEHLEN stellt deshalb die Frage: „Wie ist ein so monströses Wesen lebensfähig" (S. 37)? Er gibt die Antwort: Es muss diese seine Mittellosigkeit „durch seine *Arbeitsfähigkeit* oder Handlungsgabe, d.h. durch Hände und Intelligenz" (S. 35), ersetzen oder kompensieren. „Sieht man sich die Mängelausstattung des Menschen an, so ist leicht einzusehen: er muss erkennen, um tätig zu sein, und muss tätig sein, um morgen leben zu können" (S. 54). „Er hat also den Ausfall der ihm organisch versagten Mittel selbst einzuholen, und dies geschieht, indem er die Welt tätig ins Lebensdienliche umarbeitet" (S. 39), also eine Kultur oder „zweite Natur" (S. 40) schafft. „An genau der Stelle, wo beim Tier die ‚Umwelt' steht, steht ... beim Menschen die Kulturwelt, d.h. der Ausschnitt der von ihm bewältigten und zu Lebenshilfen umgeschaf-

fenen Natur" (S. 40). Sie aufzubauen, dazu gehören Verstand und Sprache und damit auch der Besitz von Werkzeugen und Feuer. Um seine „bare Existenz durchzuhalten" (S. 17), muss der Mensch eben Mensch sein. Auch nach KÄLIN würden wir ohne den Primat des Geistes „in hoffnungslosem Mangel an genügenden biologischen Anpassungen auf die Dauer überhaupt nicht lebensfähig sein. Daher kann es schon aus biologischen Gründen keinen ‚Naturmenschen' geben, der wirklich kulturlos ist" (S. 34).

Legt man diese Auffassungen vom „Mängelwesen" und „Offenen Ökotypus" zugrunde, dann benötigten die Australopithecinen, um „ihre bare Existenz durchzuhalten", allem Anschein nach eine ähnliche innere Ausstattung (Verstand, Sprache, Fähigkeit zur Schaffung von Werkzeugen und einer Kultur) wie die Euhomininen. Mit andern Worten, sie müssten Menschen (im philosophischen Sinne) gewesen sein, gleichgültig von welcher Grösse ihr Gehirnvolumen ist. Bei dem allgemeinen Körperbau der Australopithecinen, so meint HEBERER sogar, „wird die Existenz gegenüber dem negativen Selektionsdruck nur mit einem grundsätzlich menschlich qualifizierten Gehirn garantiert" (1953, S. 75). Nun liegt aber die Gehirngrösse der Australopithecinen erheblich unterhalb der Variationsbreite euhomininer Gehirne. „Kann das aber wirklich etwas besagen?", fragt NARR (1956, S. 281) und beruft sich dabei auf die Untersuchungen WEIDENREICHS, „that neither the size nor the form of the brain or the surface of the hemisphere or their wrinkle pattern in general or in detail furnishes a reliable clue to the amount and degree of general or special mental qualities" (1948, S. 107).Sehen wir davon ab, dass WEIDENREICH in dieser seiner Arbeit über „the human brain in the light of its phylogenetic development" sich mit euhomininen Gehirnen beschäftigt, so scheint uns, dass die Tatsache der Kleinhirnigkeit der Australopithecinen sogar sehr viel zu besagen hat, weil für die Annahme einer spezifisch menschlichen Geistigkeit bei solch niedrigem Gehirnvolumen keine objektiven und eindeutigen Befunde vorliegen. Alle nichteuhomininen Primaten, auch die am höchsten organisierten, wie die Menschenaffen (Pongiden), sind nämlich ausnahmlos als *Tiere* zu bezeichnen. Gewiss ist damit noch nicht entschieden, „ob nicht ein Gehirn von der gleichen Grösse (und auch Proportionen?) wie das eines Pongiden als Instrument der menschlichen Geistigkeit tauglich wäre" (NARR 1956, S. 281). Aber für die menschliche Geistigkeit ist eine gewisse Grösse des Gehirns als unerlässliches Substrat notwendig, was auch NARR zugibt, und diese liegt nach allen uns bekannten Befunden, an die wir uns zunächst zu halten haben, erheblich über dem Gehirnvolumen aller nichteuhomininer Primaten. *Alle* „tool making hominids" (alle Werkzeuge herstellenden Hominiden), betont aus dem gleichen Grund OAKLEY, haben grössere Gehirne als die Menschenaffen (1954a, S. 19). Es ist deshalb durchaus berechtigt, ja selbstverständlich, und nicht etwa eine Vorentscheidung, wie NARR behauptet, dass man bei kleinhirnigen Formen ein Verhalten aus spezifisch menschlicher Geistigkeit heraus, z.B. die Herstellung von Werkzeugen, solange in Frage stellt, bis dafür auf Grund kultureller Hinterlassenschaften, die eindeutig auf die Australopithecinen zurückgehen, ein einwandfreier Beweis erbracht ist.

Nun scheint es jedoch nach manchen Angaben, die man in der Literatur findet, dass die Australopithecinen ihrer Gehirngrösse nach in die Variationsbreite euhomininer Gehirne hineinragen. Bei modernen Menschen schwankt die Gehirnmasse sehr erheblich, zwischen 1000 und 2000 ccm. Hochbegabte Menschen, z.B. Anatole France, der französische Schriftsteller, Gall, der berühmte Phrenologe, Gambetta, der französische Staatsmann u.a., besassen Gehirnkapazitäten, die nach der unteren Grenze hin lagen, andere bedeutende Persönlichkeiten, z.B. der englische Schriftsteller D.J. Swift, der englische Dichter Lord Byron und der russische Schriftsteller Turgeniew, erreichten in ihrem Gehirnvolumen die obere Grenze. Nimmt man die fossilen Vertreter, die Pithecanthropus-Formen von Java, hinzu, so wird der Schwankungsbereich noch grösser, da deren mittlere Schädelkapazität bei etwa 870 ccm liegt. „Pithecanthropus erectus II" zeigt wohl mit 780 ccm ein Extrem.

Erreichen die Australopithecinen solche euhomininen Werte? VALLOIS hat neuerdings an Hand der Originale die in der Literatur angegebenen Zahlen über ihre Hirngrösse einer kritischen Nachprüfung unterzogen und dabei zu seiner Verwunderung festgestellt, dass ein Grossteil dieser Zahlen auf ungenügenden und unsicheren Schätzungen beruht, weil vielfach nur einzelne Knochenreste zugrundelagen, z.B. ein Hinterhauptsbein, ein Schläfenbein, einige Gesichtsschädelknochen oder sogar nur ein Unterkiefer, wobei sich Werte bis zu 1100 ccm bei „Paranthropus" ergaben. Das Ergebnis seiner Untersuchung lautet: „Obwohl die Schädelkapazität der Australopithecinen höher als die der heutigen Menschenaffen ist, schliesst sie sich doch unzweideutig an diese an. Sie erreicht nicht die der ‚Pithecanthropus'-Formen. Den absoluten Wert von 800 ccm kann man nach einem Wort von Keith als den ‚Rubicon cérébral' betrachten, d.h. als die Grenze zwischen den Schädelkapazitäten des Menschen und denen der Affen... Obwohl die Australopithecinen an diese Grenze heranreichen, so bleiben die bisher entdeckten Formen in ihrer Gehirnentwicklung doch noch diesseits" (S. 1351). Tatsächlich beträgt die Gehirnkapazität von „Australopithecus africanus V" von Sterkfontein, die einzige, die *exakt* ermittelt werden konnte, 482 ccm. Sie liegt also noch innerhalb der Variationsbreite der Menschenaffen (Schimpanse 320-480 ccm, Gorilla 340-685 ccm). Die Gehirnmasse der „Paranthropus"-Formen scheint grösser zu sein (nach VALLOIS aber höchstens 700-750 ccm). Dieses grössere Gehirnvolumen ist wahrscheinlich durch die absolute Körpergrösse bedingt, die eine bestimmte Gehirnquantität benötigt, um die nervliche und triebhafte Beherrschung des Körpers und die Meisterung der Umwelt bewältigen zu können. „Paranthropus" ist nämlich der grösste und massigste Vertreter der Australopithecinen. Trotzdem reichte seine Schädelkapsel zur Anheftung der mächtigen Kaumuskulatur, die zur Bewegung des grossen und starken Unterkiefers notwendig ist, nicht aus. Die Muskelmassen stiessen von beiden Seiten auf dem Scheitel zusammen und bildeten zwischen sich einen knöchernen Scheitelkamm aus. Nach v. KOENIGSWALD muss deshalb gerade das Vorkommen eines Scheitelkamms bei „Paranthropus" „als Zeichen einer beschränkten Gehirnkapazität angesehen werden" (1954, S. 88).

Von der Gehirngrösse lässt sich also kein positiver und eindeutiger Hinweis gewinnen, ob die Australopithecinen Menschen (im philosophischen Sinne) gewesen sind. Es bleibt jedoch noch die eben angeschnittene Frage, ob nicht die immer wieder betonte „körperliche Unspezialisiertheit" als Kompensation eine kulturelle Umwelt und damit eine spezifisch menschliche Geistigkeit zum Überleben erforderlich mache. Sehen wir davon ab, dass es nicht zu erweisen ist, ob, wie KRAFT betont, Kultur „zur Erhaltung der naturgeschichtlichen Art ‚Mensch' notwendig" sei (S. 234), oder, wie KEITER gegenüber GEHLEN feststellt, der Mensch „seine Erfindungen in der Hauptsache aus aktueller Not gemacht" habe (S. 121). Begriffe wie „Mängelwesen" und „Offener Ökotypus" sind sehr unbestimmt, missverständlich und weder bei den Australopithecinen noch bei den Euhomininen rein ausgeprägt verwirklicht. Die Australopithecinen sind nämlich nicht nur durch einen Mangel an hochspezialisierten, d.h. umweltspezifisch angepassten Organen gekennzeichnet, sondern besitzen auch, wie wir schon sahen, spezialisierte Merkmale, z.B. den aufrechten Gang, der eine einseitige Spezialisierung für ein zweibeiniges Bodenleben darstellt, die weit fortgeschrittene Reduktion der Schneidezähne, die grossen Backenzähne und mächtigen vorladenden Kiefer, den Scheitelkamm zur Anheftung der starken Kaumuskulatur, so dass „Paranthropus" geradezu wie ein „Nussknacker" wirkt, v. KOENIGSWALD bezeichnet deshalb die Australopithecinen sogar als „hochspezialisierte Typen".

Kann man nun die Australopithecinen trotz dieser Spezialisationen etwa einem Schimpansen gegenüber als „Mängelwesen" bezeichnen? Benötigen sie wegen ihres aufrechten Ganges und zweibeinigen Bodenlebens, wegen der von der Fortbewegungsfunktion freigewordenen vorderen Extremitäten und wegen des zwar hominidentypischen, aber ungleich stärkeren Gebisses in der schnauzenhaft vorstehenden mächtigen unteren Gesichtspartie einer „geradezu paradiesischen Umwelt" oder eines „grundsätzlich menschlich qualifizierten Gehirns", um überleben zu können? Dafür lässt sich wohl kaum ein durchschlagender Beweis erbringen. Eher kann man auf die Befunde bei Säugern und Vögeln hinweisen, dass nämlich, wie LORENZ sagt, das Fehlen von speziellen Anpassungen oder die „Spezialisation auf Nicht-Spezialisiertsein" von einer grösseren Vielseitigkeit der nicht speziell angepassten Lebewesen in der Verwendung der körplichen Organe und in den Leistungen begleitet ist, so dass sie in den verschiedensten Lebensräumen existenzfähig sind [1]).

---

[1]) LORENZ hat vier hochspezialisierte, aber ziemlich nahverwandte Nagetiere, nämlich die Wüstenspringmaus (Renn-Anpassung), das Flughörnchen (Kletter- und Spring-Anpassung), den Blindmull (Anpassung an unterirdisches Leben) und den Biber (Schwimm-Anpassung), mit einem unspezialisierten Nager, der Wanderratte, verglichen. Er kommt zu dem Resultat: Die Wanderratte übertrifft „jeden der vier Spezialisten in den drei Leistungen, für die er nicht Spezialist ist, um ein Vielfaches, und um ein Vielfaches dieses Vielfachen im biologischen Enderfolg, nämlich in Individuenzahl und Verbreitung der Art. Wenn wir nun rein körperliche, völlig ungeistige Leistungen des Menschen in Hinblick auf ihre Vielseitigkeit mit denen ungefähr gleichgrosser Säugetiere vergleichen, so zeigt er sich durch-

Uns scheinen die Begriffe „Mängelwesen" und „Offener Ökotypus" gar nicht so sehr von der körperlichen Ausstattung und Erscheinungsform her gewonnen zu sein, sondern wesentlich mit der Instinktorganisation zusammenzuhängen. Diese ist bei den Euhomininen gegenüber andern Primaten und Säugern irgendwie geschwächt, wenn auch bei weitem nicht in dem grossen, meist angenommenen Ausmass. Bei dieser seiner Instinktarmut könnte es durchaus sein, dass der Mensch ohne Geist, Werkzeug und Kultur seine Existenz auf die Dauer nicht zu erhalten vermöchte, auch wenn sich darüber nichts Sicheres ausmachen lässt. Auf Grund welcher Befunde ist man aber berechtigt, auch bei den Australopithecinen eine derartige Instinktreduktion anzunehmen? Wegen ihres aufrechten Ganges, ihrer freigewordenen vorderen Extremitäten und ihres hominidentypischen Gebisses, also wegen ihrer äusseren Menschenähnlichkeit? Dagegen stehen aber der mächtige Kauapparat, der menschenäffisch proportionierte Schädel und vor allem das geringe Gehirnvolumen, das dem der Menschenaffen mit hinreichender Instinktorganisation und ohne typisch menschliche Geistigkeit so nahe steht. Der Gehirngrösse ist aber bei der Frage nach der Instinktorganisation eine hohe Bedeutung zuzuerkennen, weil wir spezifisch menschliche Geistigkeit und Instinktreduktion nur bei Euhomininen kennen, also bei Wesen mit weit grösserem Gehirnvolumen als bei Australopithecinen.

Aufschlussreich ist aber vor allem der Befund, auf den LORENZ auf Grund seiner Beobachtungen an Vögeln und Säugern hinweist. Mit dem Fehlen spezieller Anpassungen, so sagt er, geht „stets eine sehr charakteristische Vielseitigkeit des Verhaltens einher. Zu hochspezialisierten Organen gehören stets auch ein in gleicher Richtung differenziertes Zentralnervensystem, ebensolche Instinktbewegungen und meist noch höher spezialisierte angeborene auslösende Mechanismen, die jede Instinktbewegung auf ihr ganz spezielles Objekt hinlenken. Nicht-Spezialisten dagegen besitzen stets nur wenige und wenig hochdifferenzierte Instinktbewegungen, die aber dafür von einer *viel allgemeineren Anwendbarkeit* sind, als die wundervoll hochdifferenzierten eines speziell angepassten Organismus" (S. 154). Legt man diesen allgemeinen Befund zugrunde, dann würden die Australopithecinen als „Spezialisten auf Nicht-Spezialisiertsein" keiner spezifisch menschlichen Geistigkeit (verbunden mit einer Instinktreduktion) bedürfen, sondern vermöchten mit „Instinktbewegungen allgemeinerer Anwendbarkeit", in Verbindung vielleicht noch mit einem „Neugierverhalten" (LORENZ), wie es von Säugern und Vögeln, besonders von den sogenannten Kosmopoliten, bekannt ist, das ihnen eigentümliche Leben von „omnivoren bipeden Aufrechtgän-

---

aus nicht als ein so gebrechliches und mangelhaftes Wesen, wie man meinen könnte. Stellt man etwa die drei Aufgaben, 35 Kilometer in einem Tage zu marschieren, 5 Meter hoch an einem Hanfseil emporzuklimmen und 15 Meter weit und 4 Meter tief unter Wasser zu schwimmen und dabei zielgerichtet eine Anzahl von Gegenständen vom Grund emporzuheben, lauter Leistungen, die auch ein höchst unsportlicher Schreibtischmensch, z.B. ich, ohne weiteres zustandebringt, *so findet sich kein einziger Säuger, der ihm das nachmacht"* (S. 154).

gern" zu leben. Vielleicht hat CONRAD-MARTIUS Recht, wenn sie einmal äusserte, es sei völlig unmöglich, in den Schädel der Australopithecinen mit seinen menschenäffischen Proportionen, „mit fast völlig fehlender Stirnregion und einem ausgesprochenen Schnauzengesicht einen Menschengeist einzugliedern", weil hier „tatsächlich *Wesens*grenzen für das Ausmass von Nichtübereinstimmung zwischen seelischer Qualifikation und körperlichem Ausdruck" liegen (S. 127). Aber das lässt sich aus der gestaltlichen Eigenart und körperlichen Ausstattung der Australopithecinen nicht mit Gewissheit entscheiden, ebensowenig wie das Gegenteil, dass sie Wesen mit Instinktreduktion, geistigen Fähigkeiten und menschlicher Verhaltensweise gewesen sind. Dazu sind andere aussagesichere Befunde, vor allem Kulturerzeugnisse, notwendig, die eindeutig dem Wirken der Australopithecinen ihren Ursprung verdanken. Sie müssen wir jetzt noch besprechen.

Werkzeug-Hersteller?

An den Fundstellen mit ihrer Fülle an Skelettresten von Australopithecinen, verschiedenen Arten von Huftieren, Affen, Raub- und Nagetieren scheinen eine Reihe von Anzeichen darauf hinzuweisen, dass die Australopithecinen Träger einer einfachen Kultur gewesen sind. DART untersuchte nämlich das gesamte Material an fossilen Pavianen aus den „Australopithecus"-Schichten von Taung, Sterkfontein und Makapan und glaubt bei 80 % der 58 Pavianschädel flache eingedrückte Brüche übereinstimmender Grösse erkennen zu können, alle mehr oder weniger auf der Scheitelgegend gelegen. Diese Verletzungen sollen dazu zwei nebeneinanderliegende Schlagmarken aufweisen. Da in diese die beiden Gelenkrollen der Oberarmknochen grösserer Huftiere, wie sie sich in den Schichten reinlich finden, hineinpassen, nimmt DART an, dass diese Verletzungen durch einen gut gezielten Schlag mit Hilfe dieser als Knüttel oder Keulen verwendeten Langknochen in direktem Angriff hervorgerufen worden seien. Er kommt deshalb zu dem Schluss, die Australopithecinen hätten auf Wild Jagd gemacht, ja sogar einen Nahrungskannibalismus betrieben, weil auch Reste von Australopithecinen derartige Verletzungen aufweisen sollen.

Die 1957 in Makapan zu Tage geförderten Knochenreste, von denen die meisten (6854 oder 95,7 %) von Huftieren, besonders Antilopen (neben Schweinen, Giraffen und Pferden), die übrigen von Australopithecinen, Affen, Nage- und Raubtieren (Hyänen) und andern Tieren stammen, sind für DART (1957, S. 84-86) noch viel aussagefähiger. Eine Analyse der prozentualen Verteilung der verschiedenen Skelettelemente und der Art und Weise ihrer Zwichtung führte ihn zu erstaunlichen Schlussfolgerungen. So zählt er z.B. 56 Oberschenkelknochen und schliesst von diesem Befund auf eine beabsichtigte Auswahl der Knochen für den Gebrauch als Waffen, und zwar sowohl als Schlagwerkzeuge oder Keulen als auch — bei Verwendung der spitz und scharf abgesplitterten Enden — als Dolche. Weil 85,1 % der Reste von Nicht-Huftieren Schädelbruchstücke sind, folgert er, dass der

„Australopithecus prometheus" von Makapan „essentially a head hunter" (zur Hauptsache ein Kopfjäger) gewesen sei, zumal die Grosszahl der gefundenen Wirbel, auch von Huftieren, aus Halswirbeln und von diesen wieder die Hälfte aus den beiden obersten, schädelnahen bestand. Die Reste von Huftieren enthalten zwar nur 34,3 % Schädelbruchstücke, aber diese bestehen zu 92,1 % aus Hörnern, Ober- und Unterkiefern und Zähnen. Daraus schliesst DART auf eine bestimmte Verwendung. Die Höhlung der Hörner und Schädelkapseln diente nach ihm als Flüssigkeitsbehälter, einzelne Hörner als spitze Waffen, in Verbindung mit dem Schädel als Spitzhämmer, bezahnte Oberkiefer als Kratzer, um Fett von den Fellen und Fleisch von den Knochen zu schaben, grosse Nage- und Eckzähne als Zerreisswerkzeuge usw. usw. Das Fehlen von Schwanzwirbeln (mit Ausnahme eines einzigen) und der meisten übrigen (ausgenommen Halswirbel) ist nach DART in der Verwendung der Schwänze „als Signale und Peitschen bei der Jagd ausserhalb der Höhle" und der losen Wirbel „als Wurfgeschosse" begründet. Diese wenigen Beispiele mögen darlegen, wie DART den gesamten vorliegenden Befund zu einer „osteodontokeratic culture" aus- und umdeutet. Er hat sich so sehr in die vermuteten Bedürfnisse der Träger dieser konstruierten „Knochenkultur" hineingedacht, dass er sogar in einer Reihe von Abbildungen anschaulich und suggestiv zeigt, wie die Australopithecinen diese Knochenreste mit der Hand ergriffen und führten, um sie als Werkzeuge zu benutzen. Tatsächlich hält DART den Grossteil der gefundenen Knochenreste für absichtlich und systematisch zum Gebrauch als Werkzeuge zugerichtet, wenn auch nur, wie LE GROS CLARK spitz bemerkt, „weil keine andere zutreffende Erklärung für sie zu erkennen sei" (1957, S. 176).

Ist nun diese Dart'sche „osteodontokeratic culture" eine Realität? WEINERT hat die Ausführungen DARTS unbesehen übernommen und spricht ebenfalls von einer „Kultur" der Australopithecinen, die er „Ur-Kultur" nennt. Denn, so sagt er, „diese Individuen lebten nicht in menschenäffischer Weise als Sammler, sondern waren Jäger ... Wesen, die auf solche Weise Jagd ausüben, die ihre Beute erschlagen und auch noch anbrennen(!)[2]), bevor sie sie verzehren, können wir nicht gut als Menschenaffen bezeichnen, sondern sie verdienen den Namen Affenmenschen ... Man könnte sich kein besseres Zeugnis für den Beginn einer vormenschlichen (!) Kultur erdenken" (S 78). WEINERT ist allerdings mit seiner „*vor*menschlichen Kultur", was ja einen Widersinn einschliesst, ziemlich allein geblieben, ebenso wie auch DART mit seiner „osteodontokeratic culture", da der erste Befund, die Schlagverletzungen an den Pavianschädeln, von den Forschern nicht als solcher anerkannt wird, und der andere, die „Knochenkultur" äusserst fragwürdig ist. Es ist nämlich, wie LE GROS CLARK mit Recht betont, „eine Sache für sich

[2]) Es ist keine Aussage darüber möglich, ob die Australopithecinen das Feuer zu erzeugen und zu erhalten vermochten. Die von DART als Feuerspuren gedeuteten Befunde haben sich bei einer Nachuntersuchung nicht bestätigt. Die Schwärzung mancher Knochenreste, die leicht mit kohliger Substanz verwechselt werden kann, bestand nämlich aus Mangandioxyd.

zu zeigen, wie Dart sich bemüht, dass die Knochenbruchstücke und Kiefer als Werkzeuge und Waffen benutzt werden können, und eine ganz andere Sache nachzuweisen, dass sie auch wirklich als solche benutzt worden sind" (1957, S. 156). Nach DARTS Methode könnte mit einiger Mühe und Phantasie schliesslich aus jedem Depot mit zertrümmerten Skelettresten eine vollständige „osteodontokeratic culture" herausgeholt werden.

Die Verhältnisse in Makapan, ebenso wie an den andern Fundplätzen Südafrikas liegen wahrhaftig nicht so einfach und durchsichtig, wie es den Anschein haben mag. Die Skepsis ist deshalb bei den meisten Forschern noch sehr gross. Sie sind der Meinung, dass die von DART zur Stütze seiner These vorgebrachten Beweise die Paläanthropologen und Prähistoriker kaum zu überzeugen vermögen. Aber setzen wir einmal als zutreffend voraus, dass die Knochenreste ihren Zustand und ihre Anhäufung den Australopithecinen verdanken, was ja noch nicht feststeht, kann man dann wirklich von einer Kultur sprechen? Uns scheint das nicht möglich zu sein, weil man bisher noch kein Knochenstück gefunden hat, von dem man wirklich sagen könnte, es sei ein echtes Werkzeug, d.h. ein Gerät, das aus ungeformtem Rohstoff für einen bestimmten, im Voraus beabsichtigten Zweck sinnvoll hergerichtet wurde. Die Oberkieferbruchstücke, die Hörner und zerbrochenen Langknochen zeigen nämlich keine Bearbeitungsspuren [3]). Auch Hyänen richten nach v. KOENIGSWALD (1953, S. 403) Langknochen in der gleichen Weise zu wie die von Makapan, wenn sie sie in einer bestimmten Art und Weise zerbeissen, um das Mark zu gewinnen. Die Art ihrer Zertrümmerung scheidet deshalb, wie v. KOENIGSWALD mit Recht betont, als eindeutiges Kriterium ihrer Werkzeugnatur aus. Sie bieten sich dazu mit ihren keulenförmigen verdickten Enden ohne weiteres, d.h. ohne absichtliche Zurichtung zum Zweck einer Verwendung als Keule oder Schlaggegenstand, an und brauchen deshalb nur aufgegriffen und benützt zu werden. Auch der Schimpanse vermag im Experiment sich darbietende Gegenstände bisweilen als „Werkzeuge" oder „Waffen" zu benutzen, ohne aber über dieses gelegentliche Benützen hinaus zur Formung eines echten Gerätes vorzustossen, die auf der Idee eines Werkzeuges für späteren zweckentsprechenden Gebrauch beruht und Grundlage einer Kultur sein könnte. Die instrumentale Verwendung von Gegenständen zum Erreichen eines situationsgebundenen Zieles befindet sich noch innerhalb dessen, was Tiere zu leisten vermögen. Es liegt also weder ein Anlass vor, von einer „Urkultur" zu sprechen, noch lässt sich auf Grund der vorliegenden Befunde allein eine sichere Charakterisie-

---

[3]) Es fand sich in den Fundschichten von Makapan das Horn einer Gazelle, das mit seiner Spitze in die Höhlung eines zerbrochenen Oberschenkelknochens einer grossen Antilope gleichsam eingerammt erschien. DART (1957b) ist natürlich davon überzeugt, dass die Verbindung von den Australopithecinen absichtlich vorgenommen wurde. Aber solange dieser Fund unter den tierischen Knochenresten, die an allen Fundstellen massenweise angehäuft sind, völlig vereinzelt bleibt, lässt sich nicht ausschliessen, dass das Horn bei der Ablagerung zufällig in den Langknochen hineingeriet, mit dem es jetzt durch die Versinterung und Versteinerung fest verbunden ist.

rung der Australopithecinen als in Gemeinschaft jagende Wesen mit *menschlicher* Verhaltensweise beweisen. Die Australopithecinen waren im günstigsten Fall, wie OAKLEY sagt, „tool-users" (Werkzeug-Benutzer), keinesfalls jedoch „tool-makers" (Werkzeug-Hersteller) wie die Euhomininen. Von einer „osteodontokeratic *culture*" kann dann aber keine Rede mehr sein.

Viele Jahre hindurch hat man in den Schichten, die die Australopithecinen bargen, keine bearbeiteten Steine, Artefakte, gefunden, auch nicht in einfachster Herstellungstechnik nach Art der uralten sogenannten „Geröllwerkzeuge" („pebble-tools"), die in Afrika immer wieder entdeckt werden. Wohl fanden sich in weiterer Entfernung der „Australopithecus"-Fundorte, nämlich in den Kiesen einer Terrasse des Vaal-Flusses, derartige grob zugerichtete Steine, die ihrem geologischen Alter nach der Zeit der Australopithecinen angehören können. Es will aber nicht gelingen, sie mit den Australopithecinen in ursächliche Verbindung zu bringen. Solche regelrecht bearbeiteten Steinwerkzeuge vermöchten für die Beurteilung der Australopithecinen Klarheit zu schaffen. Es besteht nämlich bei den Naturwissenschaftlern eine Art consensus omnium, dass man nur dann die Qualifikation Mensch geben kann, wenn echte menschliche Äusserungen vorliegen, wie sie bearbeitete Steinwerkzeuge oder auch Feuerbenutzung [2]) darstellen. Solche Stücke, die in den Kreis der frühen Geröllkulturen hineinpassen sollen, hat man neuerdings in „Australopithecus"-Schichten aufgefunden. In Makapan fanden sich direkt oberhalb der Australopithecinen-Fundschicht „some possible pebble-tools" (einige mögliche Geröll-Werkzeuge), die meisten aus Dolomit, einige aus Quarzit (Oakley 1956), zusammen mit einem Oberkieferbruchstück, das wahrscheinlich einem „Australopithecus" zugehört (DART 1955) und nach OAKLEY allem Anschein nach bei einer Überflutung des Tales in die ehemalige Höhle eingespült wurde. ROBINSON (1956) berichtet von „undoubted quartzite and diabase artifacts" (von zweifelsfreien Artifakten aus Quarzit und Grünstein) aus oberen Lagen der Fundstelle von Sterkfontein, die auch die zahlreichen „Australopithecus"-Reste enthalten. Schliesslich lieferten die sogenannten „Laetolil Beds" in der Nähe des Eyassi-Sees in Ostafrika, von denen das Oberkieferbruchstück stammt, das, wie wir schon hörten, wahrscheinlich einem „Australopithecus" angehört, einige Artifakte, deren Typus und Beziehung zu dem Knochenrest jedoch noch nicht weiter erörtert wurden (HOWELL 1954, OAKLEY 1954a). Weitere Funde an Steinwerkzeugen aus Schichten, die Reste von Australopithecinen enthalten, sind nicht bekannt.

Nun erhebt sich die doppelte Frage: Sind die gefundenen groben Stücke wirklich bearbeitet, also Steine, die mit Absicht hergestellte Retuschen aufweisen? Und: Sind die Australopithecinen die Hersteller? Die erste Frage hat durchaus ihre Berechtigung. Man verhielt sich nämlich auf dem „Third Pan-African Congress on Prehistory" 1956 gegenüber den Werkzeug-Funden aus der „Australopithecus"-Schicht von Makapan sehr zurückhaltend, wenn nicht ablehnend. OAKLEY bezeichnet die Stücke vorsichtig auch nur

als „possible pebble-tools" und meint, man müsse hinter sie ein Fragezeichen machen und weitere Funde abwarten (1956, S. 6). Es hat sich nämlich herausgestellt, dass den ältesten afrikanischen Steinwerkzeugen der „Geröllindustrie" Pseudoartefakte beigemengt sind, die einem natürlichen Vorgang (z.B. dem Druck der die Grundmoräne überlagernden Eismassen) ihre Entstehung verdanken. Sie wurden vielfach sogar sekundär umgelagert und so mit den ältesten echten südafrikanischen Artefaktserien vermischt, aus denen sie erst aussortiert werden müssen, ein sehr schwieriges und wohl nie völlig sichergehendes Unternehmen trotz mancher inzwischen gesammelter Erfahrungen. NARR betont deshalb mit Recht, dass die Unterscheidung zwischen reinen Naturprodukten und echten, aber in einfachster Technik hergestellten und wenig bearbeiteten Artefakten „ein äusserst heikles Kapitel" sei. Es gibt da eine Grenze, „unterhalb der menschliches Wirken nicht mehr mit Sicherheit als solches zu erkennen ist, wenigstens nicht durch formal-qualitative Kriterien" (1957, S. 24). Gerade bei den ältesten „Geröllindustrien" Afrikas, sagt VON RIET LOWE, der die Makapan-Stücke dem Pan African-Congress vorlegte, mit ihren „einfach zerschlagenen und, im günstigsten Fall, nur in einer einzigen Richtung behauenen Geröllen", die sowohl durch Menschenhand, aber ebenso auch durch Druck und Stoss natürlich entstanden sein können, gehen die Meinungen auseinander. Sie liegen schon unterhalb dieser Grenze. Die Stücke vom Eyassi-See sind, wie es scheint, noch nicht beschrieben; die neuesten von Sterkfontein ebenfalls noch nicht. ROBINSON nennt sie zwar „undoubted quartzite and diabas artefacts", aber man wird nach den gesammelten Erfahrungen vorerst vorsichtig und zurückhaltend sein müssen. So lässt sich z.Z. noch keine sichere Aussage über die Artefaktnatur der in den „Australopithecus"-Schichten aufgefundenen Stücke machen.

Es ist nun aufschlussreich, dass ROBINSON, der in Sterkfontein und Swartkrans fortlaufend fossile Reste der Australopithecinen zu Tage fördert, und OAKLEY, der englische Prähistoriker, der die südafrikanischen Fundplätze gründlich untersuchte, aber auch viele andere Forscher wenig Neigung zeigen, den Australopithecinen die Knochenhäufungen und Artefakte, falls sie sich wirklich als solche herausstellen, zuzuschreiben. Sie hatten schon früher betont, dass die Anhäufung von zerbrochenen Knochen in den „Australopithecus"- und „Paranthropus"-Schichten nicht notwendig durch die Australopithecinen verursacht zu sein brauche. Sie könnte auch auf Raubtiere, besonders Hyänen, zurückgehen, deren Reste sich ja ebenfalls in den Höhlenfüllungen vorfinden. Diese Hyänen-Hypothese schien nicht recht zu befriedigen, zumal DART (1956) in einem langen Artikel „The myth of the bone-accumulating Hyena" (Der Mythus von der knochenanhäufenden Hyäne) darlegte, dass die Lebensgewohnheiten heutiger Hyänen dafür durchaus keine Stütze abgäben. Dem aber hat neuerdings WASHBURN auf Grund verschiedener Beobachtungen an den Fressgewohnheiten von Raubtieren und in den Wohnhöhlen besonders der Braunen Hyäne widersprochen. „Das sehr häufige Vorkommen von Schädeln, Unterkiefern und Hals-

wirbeln", so betont er, „ist das Ergebnis eines normalen Fressverhaltens der Raubtiere. Die Braunen Hyänen im Kruger Nationalpark sammeln die Köpfe von mittelgrossen Antilopen, Affen und einiger Raubtiere. Das aber entspricht der Art und der Verteilung der Knochenfunde in den Australopithecinen-Schichten. Zusammen mit der Tatsache, dass auch Koprolithen (Kotsteine) von Hyänen in diesen Schichten gefunden wurden, erscheint es wahrscheinlich, dass die Australopithecinen selbst eher die Beute als die Jäger gewesen sind" (1957, S. 613/14).

Diese begründete Deutung würde eine befriedigende Antwort auf die Frage nach den Urhebern der Knochenanhäufungen und der Art ihrer Zusammensetzung geben, nicht aber auf die nach den Urhebern der inzwischen gefundenen Werkzeuge. Doch da bietet sich eine andere Möglichkeit an, die viele Autoren stark hervorheben und vorerst für die wahrscheinlichste halten, nämlich eine Verursachung des gesamten in den Höhlen vorliegenden Befunds durch Vertreter der Menschheit (Euhomininen). So möchte ROBINSON die Knochenhaufen und Werkzeuge auf die noch hypothetische Form des „Telanthropus" als Urheber zurückzuführen, von der wir schon früher sprachen und in der er einen frühen Euhomininen sieht. Nach ihm waren es ja auch Euhomininen, die die Australopithecinen zum Aussterben brachten. An der Gleichzeitigkeit der Euhomininen und der Australopithecinen, wenigstens ihrer jüngeren Vertreter, kann man ja, wie wir schon früher sahen, kaum mehr zweifeln. Auch OAKLEY neigt dahin, die Euhomininen für die „Geröll-Werkzeuge" verantwortlich zu machen, vor allem wegen der Kleinhirnigkeit der Australopithecinen und ihres Zusammenlebens mit Euhomininen. Die Möglichkeit könne nämlich nicht ausgeschlossen werden, „dass das ‚menschliche' Unterkieferfragment von Swartkrans (also „Telanthropus") einen der pebble-tool makers repräsentiere, der im Territorium der Australopithecinen umherschweifte" (1954a, S. 20). Dazu habe man auch in Java das gleichzeitige Vorkommen einer euhomininen Form („Pithecanthropus modjokertensis") und, wie manche meinen, eines Vertreters der Australopithecinen („Meganthropus palaeojavanicus").

Alle diese begründeten Überlegungen vermögen jedoch nicht durchschlagend die Möglichkeit auszuschliessen, dass die Australopithecinen die Urheber der Knochenanhäufungen und der Geröll-Werkzeuge gewesen sind, auch wenn dies nach dem Gesagten wohl an Wahrscheinlichkeit verloren hat. Ebensowenig vermochten die Ausführungen DARTS über die konstruierte „osteodontokeratic culture" und die Folgerungen aus dem Begriff des „Mängelwesens" oder des „Offenen Ökotypus" sie eindeutig als Urheber auszuweisen. Erst wenn einmal wirkliche Wohnplätze der Australopithecinen oder zweifelsfreie Reste von Euhomininen in „Australopithecus"-Schichten oder in Ablagerungen gleichen Alters in der Nachbarschaft der südafrikanischen Fundstellen aufgefunden werden, lässt sich die Frage endgültig beantworten, ob die Australopithecinen Werkzeug-Hersteller oder blosse Werkzeug-Benutzer oder keines von beiden gewesen sind.

Wir haben die drei kritischen Fragen gestellt: Hominiden?, „Mängel-

wesen"?, Werkzeug-Hersteller? Die Antworten, die gegeben wurden, entfalteten das ganze hochbedeutsame Problem, das diese kleinhirnigen, so menschenähnlichen Wesen aufwerfen. Sie zeigten zugleich, mit welcher Vorsicht und kritischen Einstellung man an die gemeldeten Funde und Befunde herangehen muss, da sie selten eindeutig, sondern in der Regel zwei- und mehrdeutig sind. Aber alle Antworten vermögen noch keine umfassende und befreiende Lösung zu geben. Die entscheidende Frage: Waren die Australopithecinen Menschen? lässt sich zu Zeit noch nicht endgültig im negativen oder positiven Sinne beantworten.

Koblenz P. OVERHAGE, S.J.

Nachwort: Inzwischen wurden in „Australopithecus"-Schichten von Sterkfontein in Südafrika, wie ROBINSON, BRAIN und MASON vor der Südafrikanischen Gesellschaft für Anthropologie kürzlich bekanntgaben, Reste eines echten Menschen (Euhomininen) mit grösserem Gehirnvolumen entdeckt. Seinem Wirken sind jetzt die Knochenreste und die Werkzeuge zuzuschreiben. Die Frage: Waren die Australopithecinen Menschen? kann nun mit Nein beantwortet werden. Jedoch liegt die wissenschaftliche Bearbeitung der neuen fossilen Skelettreste noch nicht vor.

Arbeiten der im Text zitierten Autoren: G. A. BARTHOLOMEW jr. — J. B. BIRDSELL: *Ecology and Protohominids,* Amer. Anthropologist 55 (1953). — H. CONRAD-MARTIUS: *Der Ursprung des Menschen,* Philos. Jahrb. 60 (1950). — R. A. DART: *The predatory implemental technique of Australopithecus.* J. Phys. Anthrop. 7 (1949). — R. A. DART: *The adult female lower jaw from Makapansgat,* Amer. Anthroplogist 56 (1954). — R. A. DART: *Australopithecus prometheus and Telanthropus capensis,* Amer. J. Phys. Anthrop. 13 (1955a). — R. A. DART: *The first australopithecine fragment from the Makapansgat pebble culture stratum,* Nature 176 (1955b), No. 4473. — R. A. DART: *The myth of the bone-accumulating Hyena,* Amer. Anthropologist 58 (1956). — R. A. DART: *The osteodontokeratic culture of Australopithecus prometheus,* Memoir lo, Transvaal Museum, Pretoria 1957a, — R. A. DART: *An Australopithecine object from Makapansgat,* Nature 179 (1957b), No. 4562. — R. F. EWER: *The fossil carnivores of the Transvaal caves,* Proc. of the Zoological Society of London 124 (1955). — A. GEHLEN: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* 4. Aufl., Bonn 1950. — G. HEBERER: *Zur Beurteilung der Praehomininae,* Homo 4 (1953). — G. HEBERER: *Fortschritte in unserer gegenwärtigen Kenntnis der Herkunftsgeschichte des Menschen,* Naturwiss. Rundschau 8 (1955). — F. C. HOWELL: *Hominids, pebble tools and the African Villafranchian,* Amer. Anthropologist 56 (1954). — F. C. HOWELL: *The pelvic remains of Australopithecus,* J. Phys. Anthrop. 13 (1955). — F. C. HOWELL: *The age of the Australopithecines of Southern Africa,* Amer. J. Phys. Anthrop. 13 (1956). — J. KÄLIN: *Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung, Historia Mundi,* Bd. 1, herausg. v. F. VALJAVEC, München 1952. — F. KEITER: *Kontinuität und Diskontinuität in der seelischen Entwicklung vom Tier zum Menschen,* Homo 3 (1952). — G. M. R. v. KOENIGSWALD: *Die Phylogenie des Menschen,* Naturwiss. 40 (1953). — G. M. R. v. KOENIGSWALD: *Die phylogenetische Stellung der südafrikanischen Australopithecinae und Pithecanthropus,* Proc. Kon. Ned. Ak. Wet., Ser. B, 57 (1954). — G. M. R. v. KOENIGSWALD: *Bemerkungen zum Gebiss der Australopithecinen,* Anthrop. Anzeiger 21 (1957). — W. E. LE GROS CLARK: *The antiquity of Homo sapiens in particular and of the Hominidae in general,* Science Progress 42 (1954), No. 167. — W. E. LE GROS CLARK: *The os innominatum of the recent Ponginae with special reference to that of the Australopithecinae,* J. Phys. Anthrop. 13 (1955). — W. E. LE GROS CLARK: *Hominids and „Humans",* Nature

180 (1957), No. 4578. — K. LORENZ : *Psychologie und Stammesgeschichte, Die Evolution der Organismen,* 2. Aufl., herausg. v. G. HEBERER, Stuttgart 1954/57. — E. MAYR : *Taxonomic categories in fossil hominids,* Cold Spring Harbor Symp. Quant. Biol. 15 (1950). — L. W. MEDNICK : *The evolution of the human ilium,* J. Phys. Anthrop. 13 (1955). — K. J. NARR : *Der Urmensch als Natur- und Geistwesen,* Saeculum 7 (1956). — K. J. NARR : *Die Anfänge der Geschichte,* Geschichte in Wiss. u. Unterricht (1957). — K. P. OAKLEY : *Dating of the Australopithecinae of Africa,* Amer. J. Phys. Anthrop. 12 (1954a). — K. P. OAKLEY : *Early Man in Africa,* The Listener 51 (1954b). — K. P. OAKLEY : *The earliest tool-makers,* Antiquity 30 (1956). — P. OVERHAGE S.J. : *„Fastmenschen". „Plesianthropus" und „Paranthropus" von Transvaal in Südafrika,* Trierer Theol. Zeitschr. 62 (1953). — P. OVERHAGE S.J. : *„Fastmenschen". Über die Australopithecinen-Funde in Südafrika,* Wort u. Wahrheit 10 (1955). — A. REMANE : *Methodische Probleme der Hominiden-Phylogenie II. Möglichkeiten der Verwandschaftsforschung innerhalb der Hominiden,* Zeitschr. f. Morph. Anthrop. 46 (1954). — A. REMANE : *Structure and relationships of „Meganthropus africanus",* Amer. J. Phys. Anthrop. 12 (1954). — J. T. ROBINSON : *Phyletic lines in the Prehominids,* Zeitschr. Morph. u. Anthrop. 46 (1954a). — J. T. ROBINSON : *The Australopithecine occiput,* Nature 174 (1954b), No. 4423. — J. T. ROBINSON : *Further remarks on the relationship between „Meganthropus" and Australopithecines,* Amer. J. Phys. Anthrop. 14 (1955). — J. T. ROBINSON : *The dentition of Australopithecinae,* Memoir 9, Transvaal Museum, Pretoria 1956. — H. V. VALLOIS : *La capacité crânienne chez les Primates supérieurs et le „Rubicon cérébrale",* Comptes Rendus des séances de l' Academie des Sciences, Paris 238 (1954). — S. L. WASHBURN : *The analysis of primate evolution with particular reference to the origin of Man,* Cold Spring Harbor Symp. on Quant. Biol. 15 (1950). — S. L. WASHBURN : *Australopithecines : The hunters or the hunted?,* Amer. Anthropologist 59 (1957). — H. WEINERT : *Der geistige Aufstieg der Menschheit,* 2. Aufl., Stuttgart 1951.

DE MARIOLOGIE DER FRANCISCAANSE SCHOOL [1])

Gelijk in België, Frankrijk en Spanje worden ook in Duitsland sinds enkele jaren zogenaamde Mariale Dagen gehouden. Bij de behandeling van de verhouding van Maria tot het mensdom bleek, dat de theologen van de franciscaanse school zich als in een eigen sfeer bewogen en op eigen kenmerkende principen steunden. Om hieromtrent objectieve gegevens te verkrijgen koos men voor 1955 als onderwerp: de Moeder Gods Maria in het franciscaans theologisch denken. Met enige vertraging zijn de toen gehouden referaten, rijkelijk aangevuld,thans in deze drievoudige lijvige aflevering van „Franziskanische Studien" verschenen. Achtereenvolgens vinden we behandeld: 1. *Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule* (blz. 99-217) door Dr. Aquilin EMMEN O.F.M.; 2. *Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie* (blz. 218-287) door Dr. Karl BALIC O.F.M.; 3. *Die marialogische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie* (blz. 288-502) door Dr. Meinolf MÜCKSHOFF O.F.M. Cap.

In het eerste deel worden met betrekking tot de school van Oxford drie themata ontwikkeld n.l. a. de bron en de geest van haar Mariologie; b. haar leer over het goddelijk Moederschap; c. de betekenis van haar leer over de onbevlekte Ontvangenis voor de Mariologie.

P.E., die aan SCOTUS' theologie een onovertroffen hoogte en zelfstandigheid toekent, hecht toch grote waarde aan diens voorgeschiedenis. Door bijzonder gezag munten uit St. ANSELMUS en zijn leerling EADMER. Verder wijst hij op de Mariale elementen bij RICHARDUS RUFUS, RICHARD FISHACRE, OCKHAM, ROB. GROSSETESTE en vooral op WILLEM VAN WARE als DUNS' voorgangers. Voor SCOTUS' leer raadplege men bij voorkeur zijn ordinationes, zijn opus Oxoniense en Parisiense, terwijl de minder betrouwbare reportationes niet zonder reserve te accepteren zijn.

Bij de samenvatting van de inhoud moeten we ons verder wel noodzakelijk tot enkele grepen uit de overvloed beperken.

Met betrekking tot Maria's voorrechten volgt VAN WARE als regel: „volo tenere (opinionem), quia, si debeam deficere, cum non sim certus de altera parte, magis volo deficere per superabundantiam, dando Mariae aliquam praerogativam, quam per defectum" (blz. 143).

SCOTUS formuleert zijn regel aldus: „Quod autem horum trium, quae ostenda sunt possibilia esse, factum sit, Deus novit; si auctoritati ecclesiae vel auctoritati scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribuere Mariae" (blz. 144).

---

[1]) *Historisch-Systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule*, veröffentlicht im Namen der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen; Franziskanische Studien 39 (1957) Heft 2-4, 412 blz., 24 x 17, Jahrabonn. D.M. 16.—. Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag.

Wat SCOTUS' leer omtrent de onbevlekte Ontvangenis aangaat meent P.E., dat hij die leer niet als zeker heeft voorgesteld. Daartoe ontbreekt een solide en duidelijk overtuigende argumentatie (blz. 158). Intussen komt hem met volle recht de titel van „Doctor van de Immaculata" toe en is zijn in menig opzicht geniale leer in de 14de en 15de eeuw maatgevend geweest (blz. 209).

In het tweede deel wijdt P.B. zijn scherpzinnige aandacht aan het probleem van Maria's Medeverlosserschap. Achtereenvolgens vraagt hij zich af: wat leren daarover de franciscaanse auteurs van de middeleeuwen en na het concilie van Trente tot 1730, om te eindigen met een systematische uiteenzetting van Maria's medeverlosserschap volgens de beginselen van de Scotistische school.

Enkele indicia zijn te vinden bij Sint ANTONIUS, de voorloper van de franciscaanse school. Reeds veel meer elementen treft men aan bij St. BONAVENTURA, de eigenlijke stichter van de franciscaanse school, maar wil men geen anachronisme begaan, dan is hij bij ontstentenis van duidelijke argumenten wel niet zonder meer in moderne zin met zekerheid te rangschikken onder de voorstanders ener onmiddellijke medewerking aan de objectieve verlossing.

Pas JOHANNES DUNS gaf aan de franciscaanse school haar eigen typische vorm. Wat de kwestie van Maria's medewerking betreft is intussen bij hem weinig te vinden. Slechts middellijk bereikt men enig resultaat. Hiertoe zou men zich moeten beroepen op bovenvermelde „regel" en op Christus' praedestinatie met als consekwentie een verlengstuk naar Maria.

Na het Tridentinum dienen wel als voornaamste getuigen ANGELUS VULPES en CAROLUS DEL MORAL te worden vermeld, die uitvoerig en ondubbelzinnig genoemd voorrecht aan Maria toekennen.

Bij wijze van samenvatting van de leer der franciscaanse Mariologen opteert P.B., zelfs in de onderstelling van Maria's absolute praedestinatie, toch niet voor een duidelijke cooperatio proxima ad redemptionem objectivam. Beter acht hij het zich achter een „docta ignorantia" te verschuilen (blz. 270).

Met minder aarzeling poneert P. BELLO als Generaalminister de moderne opvatting van de franciscaanse school. In een rondschrijven, in 1938 tot de orde gericht, zegt hij, dat het middelaarschap van Maria volgens de franciscaanse school drie dingen bevat nl. 1e. „praedestinationem absolutam Deiparae, qua in Christo et sub Christo totius corporis mystici, id est Ecclesiae, caput secundarium constituitur"; 2e. „ejus positivum concursum, corredemptricis munere, ad acquisitionem omnium gratiarum .... tum ratione consensus ad incarnationem, tum ratione arctissimae associationis ad Christi Redemptoris oblationem"; 3e. „ejus actualem habitualemque interventum in charismatum dispensatione" (cfr. blz. 278).

Volgens het beginsel van de praedestinatio absoluta zijn Maria's verdiensten voor het mensdom merita de condigno. Aldus P. BALIC in zijn weergave blz. 279. Maria's verheerlijking en haar vrijheid van zonden werden Scotus noch door de Schrift noch door de traditie geopenbaard maar door een intuïtief bovennatuurlijk vermogen (Sinn) etc. (zie blz. 280).

Door de eeuwen heen is in de franciscaanse school in christologische en mariologische kwesties de leidende grondgedachte : het absolute primaat van Christus en zijn Moeder. Aldus P.M. *in het derde deel* (blz. 288). Deze waarheid kan noch wil de franciscaanse theologie uit de openbaring bewijzen maar als conclusie uit openbaringswaarheden en openbaringsfeiten kan ze toch op een zeer hoge probabiliteit aanspraak maken (ib.).

Nu stelt zich P.M. tot taak de absolute compraedestinatie van Maria in het franciscaanse denken na te gaan. Daartoe gaat hij eerst in een breed opgezet historisch onderzoek de absolute praedestinatie van Christus na, welk leerstuk DUNS SCOTUS tot „Herzstück" van de theologie der franciscaanse school en tot spil (Angelpunkt) van haar christologisch denken verhief (blz. 292).

De betrekking tussen de incarnatie en praedestinatie wil SCOTUS nader onderzoeken door het stellen van deze scherpomlijnde vraag: „Utrum ista praedestinatio praeexigat necessario lapsum naturae humanae, quod videntur sonare multae auctoritates, quae sonant Filium Dei numquam fuisse incarnandum, si homo non cecidisset", hetgeen hij met een drievoudige motivering afwijst (blz. 350). Hierbij ligt het toch in SCOTUS' bedoeling het wereldplan als één geheel te beschouwen met de onderlinge betrekkingen tussen de delen (blz. 355). Is Christus absoluut gepraedestineerd, dan is ook Maria als Moeder van God „uno eodemque decreto" medegepraedestineerd. Intussen staat het vast, dat SCOTUS zelf een absolute praedestinatie van Maria met geen enkel woord vermeldt (blz. 435). De hoogste triomf viert de idee van Maria's praedestinatie in de grootse theologische synthese van CAROL DEL MORAL (blz. 498). Maar voor een zuivere weergave van SCOTUS' leer kan ze niet meer doorgaan. Daarvoor is te veel geput uit de bron van RAMON LULL, zodat MORALS leer niet meer geheel „al mentem magistri Scoti" is.

Na deze wel onvermijdelijk ietwat brokkelige weergave van de drie referaten, die samen een statig boekdeel vormen, mag in deze bespreking een kritische beoordeling wel niet achterwege blijven.

Het geheel vormt een rijke documentatiebron van veel en kostbaar materiaal der franciscaanse theologie, die in JOHANNES DUNS SCOTUS, de doctor subtilis, culmineert. In dit eersterangswerk vinden veel problemen, ook in onze tijd zo vaak gesteld, een bevredigende beantwoording of althans een goed gemotiveerde uitnodiging tot voorlopige berusting.

Met vermijding van alle polemiek zou ik, zonder onnodig eventuele gevoeligheden te willen prikkelen, door enkele vragen en opmerkingen hieraan nog enige opbouwende kritiek willen toevoegen.

1. Is de theologie niet de wetenschap van de openbaring, die met de laatste apostel is afgesloten? De ware theologie en Mariologie moet dus op de H. Schrift en op de traditie (niet te eng opgevat) steunen. Anders mist ze haar énig deugdelijk en betrouwbaar fundament. Dat een bewering met de openbaring niet in strijd is, is een negatief gegeven, dat niet voldoet aan de normale eisen van de ware theologie. Zonder genoemde positieve fundering bestaat er ernstig gevaar voor illuminisme en rationalisme.

2e. Laat Gods enkelvoudigheid wel meer dan één wilsact toe? Hij wil niet het één, omdat hij door een andere daad iets anders wil. Noch wordt Hij beïnvloed en bewogen van buiten af. Wel wil Hij orde in het als geheel gewilde geschapen heelal. Hij wil, dat het één er is om het ander en de onderlinge betrekkingen tussen de dingen. Wat God *gedaan zou hebben*, als er iets aan het door Hem vrij gewilde heelal ontbrak, weet geen mens ter wereld en geen enkele theoloog. Men hoede zich voor een onverantwoord anthropomorphisme en verlage God niet tot een „Uebermensch".

3. Met een beroep op tal van teksten der H. Schrift (cfr. Apoc. 1. 17; 22. 13; J. 1. 14; I Cor. 3. 22v; R. 8. 32; Col. 1. 15-18; Eph. 1. 5v etc.) zal wel iedere theoloog gemakkelijk en van harte aanvaarden, dat Jesus Christus ook als mens alle (andere) schepselen in volmaaktheid en waardigheid verre overtreft. Toch is Hij gezonden door de Vader om ons het goddelijk leven te schenken en tot verzoening voor onze zonden (cfr. I. J. 4. 9v; Gal. 2. 20; Credo van H. Mis). Natuurlijk zal het verloste mensdom zijn Verlosser daarom in eeuwigheid verheerlijken (Phil. 2. 9-11; Apoc. 5. 13; J. 5. 23).

4a. Verdient het niet de voorkeur zich voor de Mariologie wat meer op de H. Schrift te bezinnen en te beroepen en Maria's beeld volgens de geveveleerde en geïnspireerde teksten van het oude en het nieuwe Testament organisch te laten groeien en op te bouwen? Zo blijkt uit Gen. 3. 15; Is. 7. 14; Lc. 1. 26-38; M. 1. 18-25; Lc. 2. 29-35; J. 19. 25-27 en andere teksten samen beschouwd, dat Maria de Moeder van Jesus Christus, de Godmens en onze Verlosser is, terwijl bij nadere bezinning op die openbaringsgegevens ons de reële waarde van die titel stellig duidelijker voor ogen komt te staan. Een vrij beknopte en nogal condense uiteenzetting in deze richting vindt men in het verslagboek der elfde Mariale dagen van Tongerlo (1951 blz. 98 tot 108) met als consequentie de motivering van verschillende voorrechten der H. Maagd (ib. blz. 111 tot 113).

4b. Aldaar ook (blz. 96 tot 108) vindt men de Schriftuurlijke verantwoording voor de ware betekenis en draagwijdte van Maria's titel: Medeverlosseres. Aldus is men in deze enigszins delicate materie gevrijwaard tegen een „te veel" en een „te weinig".

Voor de diverse aspecten van Maria's medewerking met Jesus in het verlossingswerk met speciale aandacht voor Maria's verdiensten voor het mensdom zij verwezen naar het jaarboek van het Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland (1949 blz. 90-120). Een gemotiveerde definitie van „verdienste" zowel als het antwoord op de meest geponeerde moeilijkheden zijn l.c. te vinden.

5. Is het moederschap, op zich beschouwd, wel volmaakter dan het genade- en deugdleven? (Natuurlijk is in deze vraagstelling niet het waardig moederschap bedoeld, dat immers het genade- en deugdleven insluit). Me dunkt, dat teksten als Lc. 11. 27v, Mt. 12. 46-50, Mc. 3. 31-35, Lc. 8. 19-21, naar de letterlijke betekenis opgevat, toch duidelijk van het tegendeel getuigen. Aldus luidt ook hier het vaste oordeel van een JOHANNES CHRYSOSTOMUS, van een AUGUSTINUS, van een BEDA, van een NEWMAN.

6. Zijn — met name in het derde deel — de geciteerde getuigenissen voor

de zogenaamde absolute praedestinatie en conpraedestinatie wel alle voldoende ad rem? Met veel respect voor het imposante werk, dat bij het ondernomen moeilijk wetenschappelijk onderzoek getuigt van taaie volharding, lijkt me toch voor het beoogde doel menig citaat van twijfelachtig gehalte of van weing waarde. Is b.v. St. BONAVENTURA (zie blz. 341 en 426) wel tot de voorstanders te rekenen? Doet men hem geen onrecht aan door hem ietwat lichtvaardig inconsequentie te verwijten om hem dan tegen zijn zin toch nog voor zijn eigen wagen te spannen?

Bovenstaand oordeel met de daarop volgende opmerkingen beschouwe men als een belangstellende vingerwijzing naar de bekende medalje als symbool van de ordestheologie. Ook deze medalje vertoont twee zijden. De ordestheologie prikkelt tot intense activiteit maar ze is ook uiteraard beperkt en mist de gave der onfeilbaarheid, die een exclusief privilegie der universele Kerk is. Dit zonder meer te negeren zou objectief niet verantwoord zijn. Deze reserve moge geen afbreuk doen aan de meer dan gewone hulde bij deze kloeke publicatie, die als geheel het predicaat ,,eerste klassewerk'' ten volle verdient.

Maastricht P. PLOUMEN, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Karl Georg KUHN, unter Mitarbeit von Hartmut STEGEMANN und Georg KLINZING, *Rückläufiges Hebräisches Wörterbuch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958, 17 x 24.5, 144 blz.

Lexica waarin de woorden niet volgens de beginletters maar volgens de eindletters alfabetisch gerangschikt zijn, zijn kostbare hulpmiddelen bij de aanvulling van lacunes in oude beschadigde handschriften. Voor het Hebreeuws bestonden zulke woordenboeken nog niet, om de eenvoudige reden dat er weinig of geen behoefte aan bestond; de vondsten van Qumran hebben hierin verandering gebracht. Het is de verdienste van de „Heidelberger Qumran-Arbeitsgemeinschaft" dat zij zich de moeizame arbeid heeft getroost om dit Lexicon te vervaardigen; en velen zullen haar en de uitgevers dankbaar zijn, dat dit werkinstrument nu aan eenieder ter beschikking staat. Behalve titelpagina's en inleidingen (in het Duits en in het Engels) bestaat het werk uit een mechanisch gereproduceerde schrijfmachine-tekst, die overigens zeer goed leesbaar en overzichtelijk is. De samenstellers zijn begonnen met alle Hebreeuwse woorden van Gesenius-Buhl [17]1921 op te nemen en alfabetisch vanaf de eindconsonant te rangschikken. In deze woordenlijst hebben zij voorts verwerkt alle woorden die voorkomen in de tot nu toe gepubliceerde niet-bijbelse Hebreeuwse teksten van Qumran, met inbegrip van het Damascus-document en tot en met de door J. M. Allegro in de *Journ. of Bibl. Lit.* 1956 nos. 2 en 3 gepubliceerde fragmenten. Verder zijn verwerkt: de twee niet-bijbelse teksten uit Wadi Murabba'at, die in *Rev. bibl.* 1953 te vinden zijn; de Hebreeuwse Sirach-fragmenten; de Siloah-inscriptie; de ostraca van Lakisj en de kalender van Gezer. Letters geven aan waar een woord voorkomt: bijbelse woorden zijn voorzien van een B (weliswaar zijn ook allerlei louter hypothetische vormen met een B aangegeven, zoals de vele consonantstammen van Gesenius-Buhl waarvan geen werkwoordsvormen bekend zijn, en allerlei gereconstrueerde enkelvoudsvormen van *pluralia tantum*, ook waar Ges.-B. alleen het meervoud geeft); bovendien zijn alle woorden, die voorkomen in de niet-bijbelse Hebreeuwse teksten van Qumran met een Q aangemerkt, ook wanneer zij reeds van een B voorzien waren, zodat we hier een eerste (natuurlijk voorlopige) inventaris hebben van de woordenschat van Qumran. Woorden van andere herkomst worden alleen speciaal vermeld wanneer zij niet reeds in de Hebreeuwse Bijbel voorkomen. De rabbijnse woordenschat is niet opgenomen, „da ja das rabbinische Vokabular aufs Ganze gesehen für die Qumrantexte nichts wesentliches erbringt" (8). Aramese teksten, zoals de Aramese gedeelten van de Bijbel en de Aramese teksten van Qumran, zijn eveneens buiten beschouwing gelaten; wel zijn natuurlijk opgenomen de Aramese (en andere) leenwoorden die in de genoemde Hebreeuwse teksten voorkomen. De Hebreeuwse woorden worden niet vertaald; vocalisatie is alleen aangebracht ter onderscheiding van woorden met dezelfde consonanten. Wel is bij ieder woord de woordsoort (verbum, subst., etc.) vermeld. Eigennamen zijn in een 2de deel afzonderlijk gerangschikt volgens dezelfde methode; alleen waar een eigennaam qua consonanten identiek is met een ander woord, is deze bovendien ook in het eerste deel opgenomen. Eigennamen zijn nu eenmaal zo talrijk in de Bijbel, dat het volledig opnemen ervan in de eigenlijke woordenlijst het gebruik hiervan onnodig bemoeilijkt zou hebben.

Enkele kleine fouten zullen door de gebruikers zelf gemakkelijk ontdekt en gecorrigeerd worden; zoals daar zijn: het subst. *'adjah* is bij vergissing in de lijst van eigennamen terecht gekomen inplaats van in het eerste deel; *sorek* in *scriptio plena* ontbreekt, ofschoon er bl. 47 kol. 1 regel 13 naar verwezen wordt (ook bl. 48 kol. 2 regel 16 had er naar verwezen moeten worden); bij *śukkah* bl. 22 kol. 1 regel 6 van onder ontbreekt een verwijzing naar het *plurale tantum śukkôt;* op bl. 48 kol. 1 regel 1 ontbreekt de *ḥolem.* P. Ahsmann

Madeleine S. MILLER and J. Lane MILLER, *Encyclopedia of Bible Life*, London, Adam and Charles Black, 1957, 16 x 24.5, XVIII + 493 blz., 245 foto's en 14 gekleurde landkaarten, geb. 40/.

Deze zeer verdienstelijke verzameling *realia* over de ganse Bijbel verscheen voor de eerste maal in New-York (Harper & Brothers) in 1944 (tweede uitgave 1955); nu ligt ze voor in een Engelse editie. Het doel van de twee schrijfsters (waarvan de laatste ondertussen overleden is) was de sociale en religieuze achtergrond van de Bijbelverhalen te illustreren; ze beogen geen archaeologie of geschiedenis, doch willen eenvoudig (mede door de vele foto's) de verbeelding der Bijbellezers stimuleren om ze te laten „visualiseren" wat ze lezen. Op hun veelvuldige reizen naar het Nabije Oosten (tot achtmaal toe bezochten ze het Heilig Land) vergaarden ze een schat van wetenswaardigheden en concrete beelden die ze, als „nijvere bijen", in lengte van dagen samenbrachten. Over 22 aspecten van het openbare leven bieden ze doorgaans zeer goede informatie, nl. (in de alfabetische orde der engelse benamingen) over landbouw, diersoorten, kleding, archaeologie (met lijst van beroemde archaeologen en met vermelding van heel wat vindplaatsen), kunst, zakenleven (waarbij ook het schrift en het geldwezen behandeld worden), aanleg van steden en dorpen, landsverdediging (defensiewerken, wapens, strategie), flora, geografie, behuizing, eilanden, sieraden en juwelen, muziekinstrumenten, voeding (ook offermaterie), ornitologie, ambten en beroepen, straten en vervoer, gebouwen van openbaar nut (baden, hospitalen), wijnverbouwing, watertoevoer, eredienst (tempels, feesten). Voor elk van deze zeer gevarieerde domeinen hebben de Schrijfsters het doel nagestreefd, dat ze bij hun vaak vernoemde wetenschappelijke leidsman W. F. Albright bewonderen, dat hij nl. „steeds nieuwe informatie verwelkomt" (154); misschien kan deze kritiek geopperd worden: de informatie lijkt wat eenzijdig engels (of liever amerikaans).

De geest waarin deze *Realenzyklopädie* is opgesteld is ter zelfder tijd vroom (cfr. de bijbelcitaten na elk hoofdstuk, of een passus over „de niet uit te leggen Christus" op p. 231), doch anderzijds zeer progressistisch (bv. over het brandend braambos, dat als vulkanisch verschijnsel wordt geduid, waardoor Moses werd gebracht tot „de herderlijke opvatting omtrent de Almachtige, die aan de Midjanieten dierbaar was": 222). Op sommige detailpunten kan eveneens kritiek worden uitgebracht. Soms is de informatie niet vast: Sargon I wordt gesitueerd „rond 2568 *ofwel* 2360" (9; het laatste cijfer is waarschijnlijker); het heeft weinig zin in Ps 23 informatie te zoeken omtrent de wegen of „stenen troggen" rond Bethlehem (34); in verband met de opgravingen in *Teleilat el-Ghassul* wordt niet gezegd dat het gaat over een katholieke expeditie van het Pauselijk Bijbelinstituut te Rome (155); over de plaats der Transfiguratie bestaat onzekerheid (168: Hermon; 286: foto van de basiliek op de Thabor; 441: de twee identificaties naast elkaar); zonder de minste aarzeling wordt nog, voor het verhaal van de Wijzen, gewag gemaakt van „goud" als één der gaven in plaats van een derde parfum (zo Ryckmans en De Langhe; cfr. p. 272, 396). Waarom wordt de Openbaring toegeschreven aan „John of Patmos" (273; 438)? In verband met Moses' slaan op de rots wordt steeds opnieuw de ervaring van Majoor Jarvis opgehaald, die eveneens een bron deed ontspringen uit de naakte rotswand (417); misschien is de situatie toch wel verschillend?? Waarom moet men in Ex 20 „een der oudste altaren" ontdekken (439)?

In weerwil van deze kleine desiderata, kan het werk van de twee amerikaanse ladies ten volle aanbevolen worden; het bevat een mijn van nuttige, wetenschappelijk verantwoorde en doorgaans vrome wetenswaardigheden.

J. De Fraine

Dr. B. N. Wambacq O. Praem., *Jeremias, Klaagliederen - Baruch - Brief van Jeremias*, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, *(De Boeken van het Oude Testament*, X), Roermond—Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 16.5 x 24.5, 394 blz., geb. 318 B.frs., ing. 273 B.frs., bij intekening resp. 293 en 248 B.frs.

De auteur van deze rijke en degelijke Jeremias-commentaar heeft ons Nederlands taalgebied met een meesterlijke bijdrage bedacht. Aan een haast feilloze informatie (tot de laatste maanden voor het verschijnen toe) wist hij een aangename (hier en daar zelfs breedvoerige) uiteenzettingstrant te paren, die iedere lezer zal aanspreken. Wars van alle allegoriserende tendenzen biedt S. naar best vermogen de rechtstreeks door de Geest Gods geïnspireerde betekenis, en daardoor bewijst hij de diepe religieuze waarde van die betekenis.

Op de meeste punten kan de recensent het eens zijn met de voorgestelde verklaring. Maar het blijft zijn plicht op enkele desiderata te wijzen. Zou het niet goed geweest zijn, in verband met koning Menasse, iets te zeggen over het principe „Cuius regio, illius et religio", dat trouwens op p. 194 vermeld wordt in een andere contekst (7)? Zou men in Jr 1, 13-16 niet eveneens een profetie door woordspeling kunnen zien, waarbij *sîr* („pot") het bijna gelijknamige *çîr* („weeën") oproept (30)? Zou het niet goed zijn, bij de vermelding van de „vijand uit het Noorden" (de „Noorderling") in Jr 1, 13-16 (30) en 6, 22-26 (66) er aan te herinneren dat het hier om een stereotiepe (waarschijnlijk mythologische) tekst gaat, waardoor de vijand zonder meer aangeduid wordt (in Jr 50, 45 is er sprake van de vijand van Babel, die, historisch gezien, niet uit het Noorden maar uit het Oosten kwam: p. 296)?

Is in Jr 2, 20 het werkwoord *ʿâbad* niet dubbelzinnig, wijl er namelijk sprake is van de „dienstbaarheid" van slaven naast de „eredienst" van God (37)? In verband met Jr 7, 31 kan men zich afvragen of er in Gn 22, 10 een toespeling kan gevonden worden op de praktijk van „door het vuur doen gaan" van de kinderen (76). Welke aanduiding uit de tekst zelf doet S. de ietwat vreemde vertaling aanvaarden van Jr 11, 1 door *„Ik die ben,* zal uw God zijn" (93)? Zou het niet aangepast geweest zijn bij Jr 17, 7-8 naar de merkwaardige overeenstemming met Ps 1 te wijzen (125)? Zou het niet goed geweest zijn voor het *šûb s bût* wat breedvoeriger te verwijzen naar Oud-oosterse parallellen als bv. het akkadische *turru ana ašrišû* (193, ad Jr 30, 3)? Blijft in Jr 31, 15 de vermelding van Rachel een letterkundig „koene verpersoonlijking" of is de vereenzelviging tussen volk en stammoeder (als „corporatieve persoonlijkheid") niet hechter en dieper (202)? Is het niet eenvoudiger Jr 31, 26 als een totaal buiten de contekst staande glos te beschouwen: „Ik was lekker aan het dutten, en plots werd ik (op deze plaats) wakker" (205)? Is het in de Klaagliederen niet vaak het geval dat men aan het dilemma „een enkeling *of* het volk" moet verzaken, en dat de twee beschouwingen door elkaar lopen, omdat het volk in die éne spreker geïncorporeerd is (318)? Het is wel waar dat een man nergens voorkomt als (litteraire) verpersoonlijking van een gemeenschap (337), maar er zijn anderzijds voorbeelden genoeg van een individuele man (bv. de koning), die een ganse groep in zich bevat.

Enkele drukfouten kunnen gemakkelijk vermeden worden: op p. 207 leze men *ba'al* (met een korte *a* ook in de tweede lettergreep); op p. 358 bovenaan leze men *ʿenût* (met ayyin i.p.v. met alef), en corrigere men de vermelding: Ps 22, 25 (i.p.v. 24).

J. De Fraine

Dr. A. DRUBBEL M.S.C., *Wijsheid,* Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, *(De Boeken van het Oude Testament,* Deel VIII/boek IV), Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1957, 17 x 25, 97 blz., ing. 57 B.frs.

De auteur van een bekend artikel uit *Biblica* (17, 1936, 45-70 en 407-28) over „Le conflit entre la Sagesse religieuse et la Sagesse profane" was de aangewezen man om in de nederlandse reeks *De Boeken van het Oude Testament* de commentaar op het boek Wijsheid te bezorgen. En dat heeft hij dan ook op een zeer verdienstelijke wijze gedaan. In een voorafgaandelijke inleiding wijst S. op de oorsprong van het boek (taal, titel, tijd, plaats), op de schrijver (een Jood uit Alexandrië, van de IIde, wellicht de Iste eeuw v. Chr.), op de lezerskring (eigen geloofsgenoten, om hen te wapenen tegen de invloed van het Hellenisme), op de canoniciteit (Sint Jeroen was er tegen!), en op het probleem der lichamelijke verrijzenis (niet „geleerd" in het boek Wsh). Ten slotte wordt de inhoud aangegeven (er zijn drie delen, cc. 1-5; 6-9; 10-19).

De commentaar is zeer solied en volledig; met veel zorg wordt de theologische leer (die zo rijk is in Wsh) uit de tekst naar voren gehaald. Enkele kleine vraagtekens lijken ons te moeten gesteld worden. Is het zo zeker dat Jesus Sirach een *„palestijnse Jood"* was (10)? Op p. 45 wordt het probleem of de Wijsheid als persoon gedacht wordt of niet, te notioneel gesteld: het belangrijkste is steeds of God werkt en zich openbaart in Zijn Wijsheid (zoals p. 46 correcter formuleert). Betekent de uitdrukking „zoon van uw dienstmaagd" niet zeer eenvoudig „reeds van vóór de geboorte, was ik uw dienaar" (54)? Is het raadzaam Gn 1, 1 te beschouwen als slaande op de „eerste schepping" (van de vormeloze stof nl.), terwijl de volgende verzen de „creatio secunda" (organisatie van de stof) zouden mededelen (63); in feite is het eerste vers van Gn een soort titel (tenzij men aan een soort voorzin moet denken). Deze kleine desiderata, en wellicht ook af en toe het uitblijven van een grieks accent, doen niets af aan de degelijkheid en betrouwbaarheid van dit alleszins aanbevelingswaardig werkinstrument.

J. De Fraine

Het mysterie van Israël, door P. Lic. Jos. COOLS O.P., P. Dr. J. KAHMANN C.ss.R., P. Mag. A. H. MALTHA O.P., P. Dr. C. F. PAUWELS O.P., Prof. Dr. Kurt SCHUBERT, Mej. O. SCHWARZ, Dom. Id. VERKEST O.S.B., met een voorwoord van Mgr. Prof. Dr. J. WILLEBRANDS, Utrecht, Antwerpen, 1957, 13 x 21, 245 blz., geb.

Deze bundel van acht studies is te danken aan de studie-commissie van katholieke theologen en exegeten, die verbonden zijn aan de „Katholieke Raad voor Israël" (opgericht op 28 april 1951). Deze acht opstellen beogen de eigenaardige positie (het „mysterie") te belichten, welke het Joodse volk inneemt in het geheel van het katholieke bekeringswerk.

Na een inleiding over de werking van de Katholieke Kerk voor de Joden (cfr. de *Freiburger Rundbrief* van Dr. Karl THIEME en Dr. Gertrud LUCKNER in Duitsland, de *Cahiers Sioniens* van P. Paul DÉMANN in Frankrijk, de bemiddelingen van Mgr. Journet in Zwitserland of van Dr. Karl Schubert in Oostenrijk, het *Institute of Judaeo-Christian Studies* van Father J. Oesterreicher in de USA, en de *Katholieke Raad voor Israël* in Nederland), krij-

gen eerst de exegeten het woord. Een eerste studie belicht Israël's positie vóór Christus, en een tweede herinnert aan de voorspellingen van het N.T. aangaande Israël. Daarop volgt een interessante studie over „het mysterie van Israël in de Liturgie". De drie volgende opstellen belichten de kerkelijke getuigenissen over Israël, de actuele christelijke geloofsbezinning over het Joodse volk, en vooral de opvatting der Rabbijnen over hun volk. Het laatste hoofdstuk bevat een betoog voor een verruiming van de problemen: het „mysterie van Israël" moet gezien worden in het geheel van de Oecumenische beweging.

Wegens de gelijkaardigheid van deze acht studies vertoont het verzamelwerk, af en toe, storende herhalingen (over Jesus als Messias bv., of over de Kerk als Israël, of over Rom 9-11). Maar deze herhalingen tonen te gelijkertijd aan dat de centrale verhouding van de Kerk tot het volk van Israël gelegen is in de „harmonie der beide Testamenten", zoals de Kerk door de eeuwen heen het verkondigd heeft, in de liturgie en in de concilies. Enkele uitlatingen lijken ons waarlijk overdreven. Heeft het zin te gewagen van de „wezenlijke heiligheid van het Joodse volk", die als het ware een „character indelebilis" zou uitmaken (160)? Betekent het *'Ehjeh 'ašer 'Ehjeh* van Ex 3, 14 dat Jahweh de „enige en waarachtig zijnde" is, of dat het geen zin heeft het handelen Gods door magie te willen afdwingen (180-81)?

J. De Fraine

La formation des Evangiles, Problème synoptique et Formgeschichte, (Recherches bibliques, II), Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 14 x 22, 224 blz., ing. 150 B.frs.

De invloed van de *Formgeschichte* in de tegenwoordige exegese en de publicatie van het bekende werk van VAGANAY, *La question synoptique* (1954), hebben de studie van de synoptici in een nieuwe fase doen treden. Daarom werd de bijbelse week te Leuven in 1955, waarvan de verslagen hier gepubliceerd worden, besteed aan het zo actueel probleem van het ontstaan der evangelies. In een zeer goed gedocumenteerde inleiding schetst J. HEUSCHEN de historie van heel de kwestie; hij toont hoe de verhouding tussen Mt., Mk. en Lk. nu vooral op twee manieren wordt verklaard: de meesten blijven trouw aan de klassieke tweebronnentheorie, die aan Mk. een absolute prioriteit toekent, terwijl een nieuwe richting (vooral vertegenwoordigd door Cerfaux, Benoit, Vaganay, P. Parker) de drie synoptici doet teruggaan tot een primitief evangelie, de Aramese Matthaeus in Griekse vertaling. De andere bijdragen zijn vooral interessant omdat ze de verschillende tendenzen goed weerspiegelen. Volgens J. DOEVE *(Le rôle de la tradition orale dans la composition des évangiles synoptiques)* werd het overgeleverd materiaal gegroepeerd zoals het reeds gebeurde in de Joodse traditie: pericopen met dezelfde trefwoorden werden vanzelf bijeengebracht; een andere methode was die van de *midrashim:* een bepaalde gebeurtenis werd zo verhaald dat men er een Schriftuurtekst in vervulling zag gaan. Het lijkt inderdaad. dat het impliciet refereren naar het Oude Testament de compositie van vele secties van het evangelie uitlegt, zoals o.a. blijkt uit de recente studie van Laurentin over Lk, I-II. J. LEVIE, die zich reeds verdienstelijk had gemaakt door een gedetailleerde kritiek op het werk van Vaganay, schetst hier het ontstaan van de evangelies volgens de twee-bronnentheorie. Zij legt nochtans niet alles uit, want herhaaldelijk blijkt Mk. secundair te zijn t.o.v. Mt. Zo b.v. in de sectie over de aanstelling en de zending der apostelen, die N. VAN BOHEMEN bestudeert: hij besluit tot de prioriteit van Mt. En terecht, menen we, al staat niet alles evenzeer vast, als men het hier laat voorkomen. Mgr. CERFAUX zelf, wiens invloed groot is geweest op heel deze nieuwe richting, geeft a.h.w. op synthetische wijze de resultaten van zijn vorige studies: *Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles;* in een vroeger stadium waren er twee grote bronnen, een „galilese", die de leer en de mirakelen van Jezus beschreef, en een tweede, gecentreerd op het lijden; in de huidige redactie werden ze door elkaar verwerkt. Men heeft het gevoel dat in deze theorie nog heel wat hypothetisch blijft, doch veel bijzonderheden in de structuur van de evangelies worden er op treffende wijze door verklaard. Vermelden we nog drie detailstudies: A. DESCAMPS onderzoekt Mk. 9, 33-50 (de richtlijnen van Jezus aan de apostelen), X. LÉON-DUFOUR S.J., de pericope van de bezeten knaap, terwijl W. C. VAN UNNIK een interessante studie besteedt aan het woord σῴζειν en verwante begrippen. Tenslotte wijdt J. CAMBIER enkele genuanceerde bladzijden aan het delicaat probleem: *Historicité des évangiles synoptiques et Formgeschichte.*

Het merkwaardige in deze bundel, met zijn zo nauwkeurige detailanalyses, ligt hierin dat hij een duidelijke idee geeft van de voornaamste richtingen die tegenwoordig bestaan in de studie van de synoptici. Indien het wel duidelijk is gebleken, dat de twee-bronnentheorie niet meer volstaat, toch is het ook zeker dat de definitieve oplossing van het synoptisch probleem nog niet is gevonden.

I. de la Potterie

Alfred WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des Apostels Paulus,* 2. umgearbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg, Herder, 1956, 14 x 21, XII + 172 blz.

De eerste uitgave dateert van 1928. De welbekende Freiburgse professor biedt ons deze tweede uitgave op 73-jarige leeftijd. Hij heeft zijn werk hier en daar bijgewerkt, maar nergens essentieel veranderd. Schr. noemt mystiek iedere „vorm van vroomheid die een onmiddellijke verbinding van de ziel met God nastreeft en ev. ervaart" (2). Hij vindt deze bij Paulus terug o.a. op sommige van de plaatsen waar hij de formules „in Christo", „Christus in nobis" e.d. gebruikt, vooral in Gal 2, 19. Paulus wil hiermede een „objectieve" toestand aangeven, die bestaat in een accidentele vereniging tussen de verheerlijkte Christus en ieder gedoopt christen (58). Visioenen en geestesopenbaringen kunnen hierbij komen (zoals bij Paulus inderdaad het geval was) maar deze zijn niet essentieel (47, 90). De in Christus gedoopte mens wordt binnen de werkingssfeer van de verheerlijkte Christus betrokken en hierdoor tot in zijn diepste wezenheid beïnvloed. Deze sfeer is echter niet locaal te denken en evenmin als het werkveld van een fluidum of van een onpersoonlijke macht. Mystieke eenheid betekent niet enkel een in het subjectief bewustzijn ervaren maar een reëel objectief hoewel enkel dynamisch en niet persoonlijk één worden met de individuele persoon van de pneumatische Christus (56, 62). Deze mystische eenwording ontstaat door het doopsel en niet, zoals toch de meeste protestanten zeggen, door het geloof, hoewel het geloof door het doopsel verondersteld wordt (85). Uit de aldus geschonken zijnsgemeenschap moet vervolgens een ethische levensgemeenschap met Christus groeien (98). Zo fundeert Paulus zijn aanmaningen tot zedelijk volmaaktheidsstreven. De mystieke eenheid met Christus kan dus niet louter bestaan in dit volmaaktheidsstreven, zoals opnieuw meerdere protestanten zeggen. Zij ligt dieper en ontstaat reeds vroeger. Wel wordt dit volmaaktheidsstreven vereist opdat datgene, wat in het doopsel tot stand kwam, zijn volle vruchten dragen zou (166). Door de sacramentele handeling van het gedoopt worden „in" Christus treedt de mens in zulke innige zijnsgemeenschap met Christus dat hij voortaan met Christus gestorven en met de verheerlijkte Christus tot een nieuw leven verrezen is (75). Dit nieuw leven moet echter nog tot volwassenheid komen en zal zich pas volledig ontplooien in de verrijzenis bij de Paroesie. De toestand bij de Paroesie wordt door Paulus echter gekenmerkt niet meer als een „in Christo", maar als een „cum Christo" zijn (35, 141). In een laatste, en wel het best bijgewerkte hoofdstuk, gaat schr. dan dieper in op het onderscheid tussen de hellenistische, door het Oosten beïnvloede mystiek en deze van Paulus. Paulus' mystiek is betrokken op Christus, niet op God zoals Hij is in zich. Zij streeft geen identificatie na waarbij de eigen persoonlijkheid verloren gaat. God wordt niet pantheïstisch gedacht. Paulus' uitzien naar totale vereniging zal enkel vervuld worden door een eschatologisch ingrijpen van God in het wereldgebeuren en door de verrijzenis van de lichamen, twee ideeën welke aan de hellenistische mystiek vreemd zijn. De Godsschouwing, waarop Paulus hoopt, heeft niets gemeen met de gnostische ekstase en zij wordt niet tot enkele ingewijden beperkt. De band, welke Paulus legt tussen mystiek en zedelijk volmaaktheidsstreven, komt in de hellenistische mystiek haast nooit ter sprake. Schr. gaf een degelijke studie van bijbeltheologie. Zijn thesis is exegetisch verantwoord. De uiteenzetting is vooral belangwekkend waar hij zijn onderwerp ook „religionsgeschichtlich" benadert.

J. Van Torre

C. Spicq O.P., *Priesterlijke spiritualiteit naar de leer van St. Paulus*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1957, 13 x 19.5, 225 blz., gen. 110 B.frs., geb. 130 B.frs.

Uit de brieven van St. Paulus, vooral uit de twee brieven aan Timotheus en de brief aan Titus, heeft P. Spicq deze priesterlijke spiritualiteit opgebouwd. De pastoraalbrieven van St. Paulus vormen inderdaad de synthese van zijn eigen apostolische ervaring en tegelijkertijd bevatten ze de laatste vaderlijke vermaningen voor zijn trouwe medewerkers en opvolgers. De auteur maakt deze rijke inhoud weer concreet en stelt Paulus voor als de priester-zielzorger van alle tijden. In twaalf hoofdstukken behandelt hij het priesterleven: de roeping van de priester, zijn ambt en zijn innerlijke bezieling; zijn deugden en zijn uiterlijke verschijning. De hoofdstukken over de genade van het priesterschap, de geestelijke oefeningen, de bediening van het woord en de goddelijke deugden bevatten de hoofdgedachte van deze uiteenzetting; tenslotte is het priesterleven gefundeerd op de trouw aan de ontvangen wijding. Het boek is vlot geschreven, keurig vertaald en wordt aangeboden in een verzorgde uitgave.

J. Snijders

John K. S. Reid, *The Authority of Scripture, A Study of the Reformation & Post-Reformation Understanding of the Bible*, London, Methuen, 1957, 14.5 x 22.5, 286 blz., geb. 25/.

Deze suggestieve studie over het „reformatorisch" inzicht in de Bijbel (volgens Calvijn, Luther, de Protestantse „orthodoxie", K. Barth en E. Brunner) in tegenstelling met het Rooms-katholieke (vooral volgens de encyclieken en volgens het recente *Catholic Commen-*

tary on Holy Scripture) toont ten duidelijkste aan dat in weerwil van alle „charity and accuracy" (123) het zeer moeilijk is voor een Protestant om binnen te dringen in de „complexio oppositorum" van het Katholicisme.

Volgens het Protestantse stelsel is de Schrift het levend getuigenis over Gods openbaring in Christus, zoals het door de eerste gemeente werd afgelegd en te boek gesteld. Alles wat werkelijk belangrijk was in de voorafgaande mondelinge overlevering kreeg een geschreven vorm in de nieuw-testamentische Schriften (139). Van dit oude getuigenis maakt de Geest van God gebruik om er een levend woord van te maken voor de actuele lezer (164); dit levend woord vormt als een nieuwe openbaring van de handelende God, die zo aan de afzonderlijke mens het heil schenkt. Voor Calvijn geldt het motto „sola Scriptura" (waardoor de H. Geest in elke mens afzonderlijk werkt), terwijl Luther met zijn „sola fide" niet een subjectieve ervaring bedoelt, maar een beamen van het objectief in de Schrift voorhandene openbaringswerken van God (100). Volgens R. is het systeem der woordelijke inspiratie (dat eigen zou zijn aan de „orthodoxie" in het Protestantisme) niet aanwezig bij Luther en Calvijn: de Bijbel als bericht is niet geïnspireerd (43: Calvijn; 69: Luther); en ook K. Barth is van oordeel dat „de Bijbel Gods woord is, in zoverre God hem (actief) Gods woord laat zijn, in zoverre God door hem spreekt" (201).

De katholieke positie is, in de ogen van R., onhoudbaar, omdat ze naast een geschreven bericht over de eerste Godsopenbaring in Christus, een voortdurende inwerking van de Geest Gods onderstelt (128) in de traditie. Deze traditie, zo meent R., zet niet alleen de domper op de werkelijke levende invloed van de Schrift (39), maar ze overwoekert alles en geeft zelfs aan de Schrift een van buiten komend *imprimatur* (49). Op deze wijze wordt de geïnspireerde tekst gefixeerd en losgemaakt van de actuele, levende invloed van de Geest (61; 117) en overgeleverd aan de „leer en het onderricht van de Kerkelijke hiërarchie" (117). Het bestaan van een onafhankelijke ongeschreven traditie maakt van de Schrift „een zwerfblok in het katholiek systeem" (Cadoux; 131). Anderzijds ziet de Katholieke Kerk in de Schrift niets anders dan een reeks „waarheden omtrent God" (160; 166) in plaats van er de levende mededeling van de persoonlijke God in te ervaren (te „kennen" in bijbelse zin; 178-80).

Het is wel jammer dat de auteur zich aan heel wat misvattingen omtrent de katholieke leer bezondigt. De veelvuldigheid der Schriftzinnen blijft voor hem een raadsel (26), omdat hij geen onderscheid maakt tussen de plannen en domeinen waarin die zinnen te situeren zijn (letterlijke zin geldt voor de woorden, typologische zin slaat op de zaken, enz.). Ook het probleem der *inerrantia* wordt enigszins verkeerd voorgesteld: niet alle verschillen zijn te wijten aan een vergissing van kopiisten (40: „common Roman argument"; cfr. p. 154 de tekst van St. Augustinus); de „inspiratio verbalis" (d.w.z. dat Gods charisma voor de hagiograaf zich uitstrekt tot de kleinste details van zijn werk) is geen hinderpaal voor „een werkelijk menselijk woord" (45). Anderzijds wordt de „Geest Gods" niet „ontledigd in het geschreven bericht" (49), en evenmin beschouwt de Katholieke Kerk de Schrift als een „reeks buitentijdelijke en algemene waarheden" (164). Ten slotte is het onaanvaardbaar de Roomse Kerk te beschuldigen van „gemis aan eerbied voor de Schrift" (56; 109; 124), van oppositie tegen de kritische studie (104; 152), van clericalisme (220) dat zoekt iets te „fabriceren" (de traditie nl.) om de Schriftuur te vervangen (131). In plaats van valse beschuldigingen behoeven de christenen van vandaag meer serene tegemoetkoming dan dit boek weet te bieden.

J. De Fraine

HISTORISCHE THEOLOGIE

J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles.* Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 13 x 20, 375 blz., 180 B.frs.

In de huidige discussie rond het ambt is dit een belangrijk boek. Schr. verdiept hierin, hetgeen hij in een kleinere monographie reeds had uitgewerkt. De stof wordt in twee delen behandeld: N. Testament (11-174), de tijd van Clemens tot en met Hippolytus (175-316); een uitvoerige samenvatting (317-353) besluit dit rijke boek. De hoofdstelling betreffende de kerkorde in de N.T.-ische gemeenten heeft Schr. gehandhaafd: in de Paulijnse kerken collegiaal, te Jerusalem en de kerken van Johanneïsche oorsprong monarchisch. Wat de figuur van de monarchische bisschop aangaat, benut C. de recente vondsten van Qumrân (110 ss.). Uitgebreid gaat Schr. in op 1 Clem; 44, 2-3; terwijl hij vroeger Dom Dix's interpretatie volgde, wijkt hij er nu van af: het onderwerp van *decessissent* zijn niet de Apostelen, maar de episcopi, door de Apostelen aangesteld. De oorsprong van het monarchisch episcopaat als apostolische opvolging verklaart C., in navolging van Dix, door de fusie van twee onderscheiden functies: voorzitter van het plaatselijk presbyterium, en de taak van de zg. viri apostolici, wier taak het was, de plaatselijke presbyteria op te richten. Van

hieruit kan Schr. een zinvolle verklaring geven van de kwestie der priesterwijdingen door priesters: de priesterwijding, als „self-recrutement" van de plaatselijke, door de Apostelen of viri apostolici gestichte presbyteria, heeft in de apostolische kerk plaats gehad, dit in navolging van de Joodse gebruiken, door gezamenlijke handoplegging, welke vorm behouden bleef, toen later de figuur van de voorzitter sterker naar voren kwam, zoals bij Hippolytus' beschrijving van de priesterwijding duidelijk blijkt. Het is a priori niet uitgesloten, dat in bepaalde, door de Kerk te beoordelen gevallen deze wijding geschiedt door een priester of 'voorzitter' (abt) van een college van priesters. Het eigenlijke verschil in ordo treedt pas naar voren in de bisschopswijding (339 ss.). Schr. wijst tenslotte op de dienende taak van het ambt tegenover de hele Kerk (342 ss.). Als appendix geeft C. nog een overzicht over de verhouding tussen de Apostelen en Propheten (354-366).

Zoals uit dit korte overzicht blijkt, behandelt C. een zeer omvangrijke stof. Het is daarom ook niet mogelijk, in het kader van een bespreking uitvoerig in te gaan op de verschillende onderwerpen. Is het verschil tussen Paulus' Apostolaat en dat der Twaalf wel juist getypeerd met te zeggen, dat Paulus' roeping en taak „en dehors de l'Institution" staat (67)? Ons komt het voor dat men zodoende de fundamentele eenheid van de apostolische zending niet voldoende handhaaft; bovendien voltrekt zich Paulus' roeping tot Apostel langs meerdere phasen, waarvan ongetwijfeld het Damaskusvisioen absoluut beslissend is, maar waarbij ook een rol aan de reeds bestaande Kerk werd toegewezen, m.a.w. het institutioneel karakter van Paulus' Apostel-zijn moet sterker naar voren worden gebracht, evenals bij de beschrijving van de zending der Twaalf men te veel blijft staan bij de meer institutionele aspecten. Dit blijkt vooral duidelijk bij een nadere ontleding van de wijze, waarop Paulus het heilsmysterie preekt. Is het door Schr. voorgestane onderscheid tussen Paulijnse en meer Johanneïsche kerkorde, dat inderdaad veel licht werpt op de N.T.-ische teksten, wel meer dan werkhypothese? In Eph. 2, 20 zijn met Apostelen en Propheten dezelfde personen bedoeld: er staat maar één lidwoord (cfr. 3, 5); Schr. ziet er twee verschillende categorieën (79, 354, cfr. p. 128, n. 1): dat er twee rangen in de Kerk waren, bestrijden we niet, maar Paulus noemt de Apostelen Propheten. Schr. citeert wel erg veel uit Dix: hij had hier vaak korter kunnen samenvatten. Voor een volgende druk van dit belangrijk werk zouden enkele storende fouten kunnen worden verbeterd: blz. 36: Marc. 12, 22 moet zijn Luc. 12, 32; blz. 81 (in het midden): Paul verandere men in Pierre; blz. 93, n. 2 leze men: Num. 27, 18. Het artikel van Gaechter (blz. 95, n. 6) is onvolledig aangegeven; blz. 136, n. 1 leze men: 1 Thess. 5, 12, en blz. 164, n. 1: 2 Tim. 1, 7. De vertaling van Cyprianus' woord (blz. 323) doet het *in solidum* niet goed uitkomen (cfr. *Journal of theol. Studies* 1955, 244 ss.). De literatuurlijst achterin is slordig opgesteld: zo had b.v. het artikel van von Campenhausen in *Studia theologica* 1947, 96-130, alsmede diens boek over het ambt in de Kerk, niet mogen ontbreken. Bij sommige namen staan wel voorletters, bij andere weer niet.

We willen niet eindigen zonder nog eens de grote betekenis van dit werk te hebben onderstreept.

J. Mulders

Jean Daniélou S.J., *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I, *Théologie du judéo-christianisme* (Bibliothèque de Théologie), Doornik, Desclée, 1958, 15 x 23, 457 blz.

Onvermoeibaar laat Pater D. de laatste tijd het éne werk na het andere verschijnen. Dit nieuwe boek is de vrucht van de colleges welke hij aan het Institut catholique van Parijs geeft in de geschiedenis van de begintijd van het christendom. Het geeft blijk van ongemene eruditie. Eerst krijgen wij een critische bespreking van de voorhanden zijnde bronnen, waaruit men het rechtgelovige en het heterodoxe judeo-christendom kan leren kennen. Dan volgt een beschrijving van het geestelijk milieu (exegetische werkwijze en apocalyptische voorstellingswereld) waarin deze bronnen zijn ontstaan en waaraan de judeo-christenen hun denkcategorieën ontleenden. Ten slotte geeft S. ons een breedvoerige uiteenzetting van de theologische leer (Triniteit, angelologie, Incarnatie, Verlossing, ecclesiologie, millenarisme), van de kerkelijke instellingen (doopsel, eucharistie, kerkelijke ambten en kerkelijk leven) en van het persoonlijk volmaaktheidsstreven, welke de periode en de geest van het judeo-christendom karakteriseren. Meer dan eens vindt S. voor zijn interpretatie van de judeo-christelijke leer een bevestiging in de essenische Qumran-documenten en ook voor de kerkelijke instellingen wijst hij op meerdere parallellismen, die echter nergens tot identificatie voeren, met de inrichting van de Qumran-gemeenschap.

S. ziet in de bewaard gebleven geschriften van het orthodoxe judeo-christendom een eerste vorm van katholieke theologie. Door anagogische exegese van het Genesis-verhaal en door het benutten van een apocalyptische voorstellingswereld slaagde het judeo-christendom erin het Openbaringsgegeven onder te brengen in een rationele en door de Kerk aanvaarde synthese, waarvan reeds een eerste vorm gevonden wordt in sommige van de canonische boeken van het Nieuwe Testament. De meer dan eens vernieuwende bevin-

dingen van S. zullen ongetwijfeld onze historische kennis van de beginperiode van het christendom ten goede komen. Maar tevens zal het wel niemand ontgaan hoe belangrijk de studie van Pater D. is voor een beter begrip van de adaptatiemogelijkheden van het christendom. De wijze waarop deze eerste katholieke theologie en kerkelijke inrichting, met behoud telkens van het onveranderlijk en goddelijk Openbaringsgegeven, aan het eigentijdse milieu haar uitdrukkingsvormen ontleende en op haar beurt later dan in het nieuwe milieu van de hellenistische denkwereld werd omgevormd, kan ook voor de oplossing van de problemen, waarmede de Kerk in onze dagen te maken heeft, verhelderend zijn. J. Van Torre

Jean DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie (Les Temps et les Destins)*, Paris, Fayard, 1958, 14 x 22, 220 blz., 875 Fr.frs.

Philo is één van onze bronnen voor de kennis van het Jodendom in Palestina ten tijde van Christus, hij is de meest markante vertegenwoordiger van het Jodendom in de diaspora en van het streven om hellenistische cultuur met bijbelse godsdienst te verzoenen. Hij mag gelden als een voorloper van Origenes, en is één van de voornaamste bronnen ook van latere Kerkvaders. Pater Daniélou was de aangewezen man om deze veelzijdige figuur aan een breder publiek bekend te maken.

Philo stond midden in het wijsgerig leven van zijn tijd (D. meent in *De Aeternitate Mundi* en *De Providentia I* samenvattingen te moeten zien door Philo van respectievelijk het aristotelische en het stoicijnse standpunt: 60-70). Hij werd betrokken in de hoogste rijkspolitiek, en kent en bekritizeert de opkomende keizer-idee (75-83). Maar hij blijft bovenal een vrome gelovige Jood, die in de Essenen het ideale Jodendom ziet, en zich soms in contemplatieve afzondering terugtrekt. Al gebruikt hij dus hellenistische elementen, zijn denken blijft in wezen bijbels. Philo's opvattingen over de Bijbelverklaring worden geplaatst tegen de achtergrond van contemporaine stromingen in en buiten het Jodendom (102-114). Zelf erkent hij letterlijke en allegorische bijbelverklaring (114-7), waarbij hij onder een kosmologische, anthropologische en mystieke allegorie aan de laatste de voorkeur geeft (119-142).

In de Godsleer is hij de eerste om een Godskennis in de duisternis te formuleren (143-9). Kort behandelt D. ook zijn leer over de Machten, de Logos (waar Wolfsons poging tot synthese wordt verworpen: 153-163), de engelen, de kosmos, de mens en de genade. Ook zijn leer over de spiritualiteit is origineel en belangrijk. Het geestelijk leven omvat de bekering door het geloof (Philo corrigeert het platonisme, dat hij hier benut, door te verklaren dat het zintuigelijke slechts verkeerd is, inzover het domineert: 186), de vooruitgang door kennis en praxis (hier distancieert hij zich van het stoïcijnse ideaal der apatheia: 191), tenslotte de vereniging met God door het uittreden uit zichzelf (192vv): dit laatste schijnt ook persoonlijke ervaring te weerspiegelen (197). Een laatste hoofdstuk vergelijkt Philo met het Nieuwe Testament (199-213), en concludeert dat er wel gemeenschappelijke achtergrond, maar geen directe afhankelijkheid bestaat.

Het werk biedt een goed overzicht over Philo's persoonlijkheid en leer, al zou de lezer iets meer synthese wensen. Misschien had het boek gewonnen, als de schrijver ook Philo's verwantschap met de Gnosis had behandeld, die door Sagnard en Jonas (deze laatste overdrijft: zie *Bijdr.* 17, 1956, 316vv) is beklemtoond. Ik vond enige storende drukfouten op blz. 65 (intérieures voor entières, corruptible voor incorruptible), en enige slordigheden van de schrijver (blz. 39: Philo's leeftijd; blz. 47 en 49 de verklaring van oikonomia).

P. Smulders

AUGUSTIN, *Die Bekenntnisse Augustins*. Ausgewählt und übersetzt von Hermann WALDENMAIER, *(Steinkopfs Hausbücherei)*. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1957, 10.5 x 15, 132 blz., geb. DM 2.80.

Voor filosofisch en theologisch niet onderlegde lezers wordt hier een reeks uittreksels uit de *Confessiones* aangeboden. Na een algemene inleiding, waarin gewezen wordt op de algemene belangstelling die Augustinus gedurende eeuwen heeft genoten, volgt een kort levensverhaal. In de lopende tekst zijn de meer speculatieve bladzijden weggelaten. De nadruk valt op het eigenlijke levensverhaal, en het zo roerende getuigenis van A. over zich zelf. De uittreksels worden aan elkaar verbonden door korte beschouwingen over het verband, over het wezen van het manicheïsme of van het neo-platonisme, en derg.

P. van Doornik

Jacobus MULDERS S.J., *Victricius van Rouaan, leven en leer* (Excerpta ex diss; ad lauream Pont. Univ. Gregor.), Nijmegen, Centrale Drukkerij, 1956, 16 x 24, VIII + 66 blz.

Onze lezers kennen deze studie, waarvan de twee hoofdstukken zijn verschenen in *Bijdragen* (17 (1956), 1-25; 18 (1957), 19-40, 270-289). Zij weten dus, dat de ondertitel

Excerpta de inhoud kleineert. Hier wordt een volledige studie geboden van Victricius' leven en leer. Wat uit de dissertatie is weggelaten, is de tekstuitgave van *De Laude Sanctorum*, die in het *Corpus Christianorum* zal verschijnen.

Victricius is één van de zeer weinige figuren van het oudste Christendom in de Nederlanden, van wie meer bekend is dan de naam alleen. Hij was afkomstig uit het tegenwoordige Westvlaanderen, en zijn apostolaat strekte zich tot de Scheldemond uit. Hij had Hilarius van Poitiers en Martinus van Tours ontmoet, reisde als bisschop van Rouaan (ca. 385-407) naar Groot-Brittannië en naar Rome, en stond in correspondentie met paus Innocentius I, Ambrosius en Paulinus van Nola. Van deze correspondentie gingen zijn brieven verloren, maar in sommige Ambrosius-handschriften vinden we een preek, gehouden toen Victricius een zending relieken ontving, die hem door Ambrosius was geschonken (396). In deze preek blijkt hij een hoog ontwikkeld man, die de welsprekendheid en zelfs de wijsbegeerte weet te gebruiken.

Victricius wil uitwerken, dat in hun relieken de heiligen zelf naar Rouaan zijn gekomen. Daartoe redeneert hij aldus: Alle mensen vormen een eenheid, en de individuele verschillen zijn slechts bijkomstig. Door de genade van Christus wordt die eenheid vervolmaakt. De heiligen, en vooral de martelaren zijn opgenomen in Gods eenheid, en delen in de goddelijke onsterfelijkheid en macht over de boze geesten. Ook hun lichamen en zelfs kleine gedeelten ervan, bewaren die eenheid. Daarom kunnen zij dragers zijn van Gods genezende en reddende kracht, wanneer de christenen met geloof tot de relieken naderen.

Dergelijke gedachten zijn bij andere tijdgenoten te vinden, en Mulders vergelijkt Victricius' uitspraken met die van griekse en latijnse vaders uit de vierde eeuw. Maar zelden of nooit worden deze ideeën zo krachtig samengebundeld als door deze bisschop van de grensgebieden. Bij weinigen ook wordt zo duidelijk, dat het geloof in de relieken niets met magie heeft uit te staan, doch een echt religieuze bezieling heeft. Door zijn nauwgezette studie van Victricius' tekst en vooral door de vergelijking met contemporaine schrijvers uit Oost en West heeft Mulders getoond, dat Victricius meer aandacht verdient dan hem gewoonlijk wordt geschonken.

P. Smulders

Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians, a study of his 'De Causa Dei' and its opponents* (*Cambr. Stud. in Med. Life and Thought,* New Series 5), Cambridge, University Press, 1957, 14 x 22, 282 blz., 32 s. 6 d.

Vanaf 1300 werd in de genadeleer uitvoerig gehandeld over de vragen van voorbeschikking en verwerping, over genade en vrijheid. Bij Scotus reeds kan de voorbeschikking gelden als het scharnier van zijn leer over de genade (J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* II, 1951, p. 252; zie ook W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus,* 1954). Dit bracht het gevaar mee — een gevaar dat toch reeds kenmerkend is voor de laatmiddeleeuwse theologie — dat de fundamentele gegevens betreffende de genade, zoals haar onverschuldigdheid en noodzakelijkheid, op het tweede plan werden gedrongen, en werden beschouwd onder het verblindende licht van uitverkiezing en verwerping. Evenals in Augustinus' laatste jaren werd daardoor de bekoring sterk van een semipelagiaanse genadeleer, die alleen geëigend scheen om de scherpe spits van voorbeschikking en verwerping te verzachten. Vooral het Nominalisme verviel vaak tot een nieuw Semipelagianisme, zoals na Vignaux en Feckes onlangs Iserloh heeft bewezen (*Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham,* 1956). Omdat deze richting de verontwaardigde reactie van Luther uitlokte, heeft vooral zij de aandacht van de ideeëngeschiedenis getrokken. Minder bekend is, dat reeds aanstonds heftig verzet tegen deze semipelagiaanse neiging werd aangetekend. Niet enkel door de strenge Thomisten of Augustinianen, maar ook door onafhankelijken. Eén van de markantste figuren is Thomas Bradwardine, leraar te Oxford, koninklijk biechtvader, een maand na zijn consecratie als aartsbisschop van Canterbury gestorven (augustus 1349). Toch wordt zijn werk, dat de veelzeggende titel draagt *De Causa Dei adversus Pelagium* (uitgegeven door de calvinist H. Savile, London, 1618), door genoemde auteurs zelfs niet vermeld. Het werk van Leff komt dus een werkelijke leemte vullen.

Het eerste deel (p. 23-124) tekent de leer van B., het tweede (p. 127-254) die van enige tijdgenoten, die beschouwd mogen worden als de „Nieuwe Pelagianen" tegen wie B. het zwaard trekt: Durand de St. Pourçain, Ockham, Aureolus, Holcot, Buckingham en Woodham. Dat juist zij door B. worden geviseerd, laat zich niet afdoend bewijzen; zeker vertegenwoordigen zij de gedachtenrichting, die door hem wordt bestreden. Ook in dit laatste deel worden gedeeltelijk nieuwe paden betreden. Op grond van talrijke nog ongedrukte citaten van de twee laatsten wordt aangetoond, tot welke uitersten hun Nominalisme ging. De hoofdzaak wordt echter gevormd door de uiteenzetting van B's leer en van zijn veroordeling van deze nieuwe Pelagianen. B is een merkwaardig denker, die elementen van de

genadeleer van Augustinus, Thomas en Scotus op persoonlijke wijze verwerkt, en met onverbiddellijke logica tot hun uiterste consequenties voert. God is de absolute oorzaak van alle zijn en handelen, die door zijn wil alle dingen bepaalt, zonder door iets buiten zich te worden beïnvloed. Als eerste beweger van alle handelingen is Hij de onmiddellijke co-*effector* van alle daden van het schepsel (p. 50 vv, 94). Voor iedere daad van het schepsel is een onmiddellijk ingrijpen vereist van Gods wil. Om die reden, niet vanwege de zondenval, kan de mens zonder Gods genade geen enkele goede daad stellen (p. 69). B verwerpt dus ieder *meritum de congruo*, waardoor volgens de Nominalisten de mens uit eigen kracht de eerste genade van God zou verkrijgen (p. 75). Zonder genade is immers iedere daad van de mens zonde (p. 76). Maar ook van de zonde is God in zekere zin het beginsel: dat de mens de genade niet aanvaardt en daardoor zondigt, berust uiteindelijk hierop, dat God de genade niet geeft: „quia Deus non dat, ideo creatura non accipit, et non e contra." (p. 96). B bevestigt het bestaan van menselijke keuze-vrijheid (p. 91), maar hiermee wordt geen afbreuk gedaan aan Gods alleenheerschappij: God kan de wil *noodzaken* tot de *vrije* daad, zonder dat deze ophoudt vrij te zijn: „Deus necessitat quodammodo quamlibet voluntatem creatam ad quemlibet liberum actum suum" (p. 99, 98). Uitverkiezing is dus enkel het werk van Gods genadige wil, onafhankelijk van alle verdiensten; verwerping berust op de verharding van de mens in de zonde, die in God geen positieve oorzaak heeft, maar berust op het onthouden der genade (p. 79-82).

Zo ongeveer vat Leff Bradwardine's genadeleer samen. Of dit beeld geheel juist is, kan ik zonder het boek van Bradwardine niet beoordelen. Maar het komt mij voor, dat Leff niet voldoende vertrouwd is met de problemen en de oplossingen van de middeleeuwse theologie om een volkomen betrouwbare gids te zijn. Zo beschouwt hij B's verwerping van elk *meritum de congruo* als „one of the sharpest breaks with traditional theology" (p. 79), hoewel zulk een verdienen in de beschrijving die Leff ervan geeft ook door Thomas en de Thomisten werd verworpen. Als gevaarlijke vernieuwing van B kwalificeert hij ook de stelling, dat de *contritio* vrucht is van de rechtvaardigende genade (p. 79): ook dit is een stelling van Thomas, en Leff's uiteenzetting is onvoldoende genuanceerd om aan te tonen, dat B dit werkelijk in andere zin als Thomas bedoelt.

Vergelijking van Leff's tekst met de citaten van B doet ook twijfel rijzen, of hij de nuancen van diens terminologie voldoende verstaat. Zo schijnt Leff het „confirmari et obstinari" van p. 93 n. 4 te hebben misverstaan; op p. 119 v wordt gezegd, dat de wijsbegeerte God niet kan kennen, terwijl de teksten zeggen „capias et cognoscas plenarie ipsum totum", waardoor een exhaustieve kennis schijnt te worden uitgesloten; de tekst van p. 81 n. 1 zegt tenminste in het eerste lid niets anders als de oude augustijnse stelling, dat niemand beloond of veroordeeld wordt vanwege de hypothetische daden die hij zou hebben gedaan, als hij langer had geleefd. Het boek zou dus hebben gewonnen, als Leff niet enkel Bradwardine en diens nominalistische tegenstanders had bestudeerd, maar vooral ook de grote figuren van de voorafgaande generatie. Verwijzingen naar de *Dictionnaire de Théologie catholique* zijn niet voldoende, als de studies van Auer en Pannenberg niet worden benut. Confrontatie met B's volledige tekst zou Leff's interpretatie kunnen bevestigen. Nu kan ik de vrees niet onderdrukken, dat hij B's gedachten enigszins forceert. Toch blijft het zijn verdienste, op het belang van deze theoloog te hebben gewezen en te hebben gepoogd uit diens zeer subtiele werk de grote lijnen van zijn systeem naar voren te brengen.

P. Smulders

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner, 1. Band: A bis Baronius. Freiburg, Herder, 1957, 17 x 27.5, 48 blz. + 1272 kol., linnen DM 69, halfleder DM 77.

In onze, theologisch toch waarlijk niet onbewogen tijd, betekent de nieuwe uitgave van het LThK een evenement. Met spanning hebben wij het verschijnen van de eerste Band tegemoet gezien. Uitgeversprospectussen kunnen wel veel beloven, maar hoe zou de verwerkelijking er uitzien? Welnu, deze beantwoordt volkomen aan de gewekte verwachtingen. Er is een enorme massa geestesarbeid aan dit werk besteed, met een wel hoogst verblijdend resultaat. Technisch en organisatorisch, en, wat ons hier het meest interesseert, wetenschappelijk theologisch, verdient het onverdeelde bewondering en dankbaarheid. De theoloog vindt er niet alleen een geordende en zeer deskundige inventaris van de huidige stand zijner wetenschap, die het Lexikon — geheel en al in de lijn van de vroegere uitgave — tot een up-to-date Nachschlagewerk maakt: een overvloed van precieze „data" met de beste en nieuwste literatuur. Maar men speurt naast de registratie ook overal het „leven" van de huidige wetenschappelijke geloofsbezinning: het Lexikon registreert niet alleen, maar het doet ook zelf mee aan de grotere belangstelling voor de bijbelse theologie,

de intensere confrontatie met de profane geesteswetenschappen, de dieper doordringende systematische reflectie. Ook in dit opzicht wordt een getrouw beeld van het leven der hedendaagse theologie geboden, dat in verschillende artikelen (wij noemen b.v. de door de hoofdredacteur Karl Rahner zelf geschrevene) het theologisch denken werkelijk verder wordt geholpen en nieuwe perspectieven worden geopend. Zo is deze eerste Band een reële aanwinst op geheel het immense gebied van de historische, maar ook van de speculatieve theologie in de beste zin des woords. Hij is een volwaardige tegenhanger van de iets vroeger verschenen eerste Band der nieuwe RGG.

Om deze hoge kwaliteit te bereiken werd een beroep gedaan op een kleine 700 medewerkers, waaronder velen van buiten het Duitse taalgebied en ook enige niet-katholieke deskundigen (het artikel „Apostolisches Glaubensbekenntniss" b.v. werd geschreven door de bekende auteur van „Early Christian Creeds", J. N. D. Kelly). Praktisch alle artikelen van de vroegere editie werden opnieuw bewerkt; vele werden aanzienlijk uitgebreid; en verschillende geheel nieuwe werden toegevoegd. Slechts enige voorbeelden. Men vergelijke b.v. de artikelen „Ablass", „Adam", „Akt", „Anamnese", „Anschauung Gottes", „Anthropologie", „Apokatastasis", „Auferstehung Christi", „Auferstehung des Fleisches", „Bajanismus-Bajus", van de oude met die van de nieuwe editie; men zie b.v. „Abendland", „Analogia entis" en „Analogia fidei", „Analysis fidei", „Anfang", „Angelologie", „Aufnahme Marias in den Himmel", waarover niets in de vroegere 1. Band.

Indien de volgende 9 delen ditzelfde hoge niveau weten te handhaven, zullen de uitgeverij Herder en de hoofdredacteurs Höfer en Rahner een prachtig werkinstrument hebben geleverd en daarmee een niet genoeg te waarderen dienst hebben bewezen aan alle beoefenaars van de heilige theologie.

F. Malmberg

Lexikon der Marienkunde, herausgegeben von K. ALGERMISSEN, L. BÖER, C. FECKES, J. TYCIAK, afl. 2, *(Anbetung - Astarte)*, Regensburg, Pustet, 1958, 19 x 27, kol. 193-384, DM 9.50.

De tweede aflevering van dit M.L. vervult reeds ten dele de gunstige verwachting, bij het verschijnen van de eerste aflevering (zie *Bijdragen* (1958) 94) geuit. Ook hier vindt men in kort bestek vooral met betrekking tot plaats en tijd uitstekende Mariologische informaties. Bijzonder geslaagd lijken ons de beschrijvingen bij de trefwoorden: *Angelus, Anglikaanse Kerk, Anna, Apokryphen, Armenië.*

Intussen valt het pijnlijk verlies te betreuren van C. Feckes († 8 maart 1958), een der uitgevers, en de zo begaafde medewerker, die in zijn talrijke publicaties zo gelukkig vroomheid aan theologische wetenschap wist te paren. Moge een waardige opvolger zijn taak met succes overnemen.

P. Ploumen

Johann Adam MOEHLER, *Die Einheit in der Kirche, Oder das Prinzip des Katholizismus*, Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert GEISELMANN, Köln und Olten, Jakob Hegner, 1957, 19.5 x 12, 92 + 651 blz., geb. DM 44.

De eigenlijke tekst van *Die Einheit* met aantekeningen en bijlagen, zoals dit werk in 1825 door de 29-jarige M. werd gepubliceerd, neemt niet eens de helft van deze band in beslag. In een omvangrijke *Inleiding* van 91 blz. wordt o.a. de groei en de inhoud van M.'s werk in de ideeënontwikkeling van zijn tijd herplaatst. Achteraan volgen nog drie uitgebreide studies. Eerst komt een uiterst accurate verhandeling aangaande het tot stand komen van de huidige tekst. De studie werd zeer bemoeilijkt omdat veel van het handschriftelijk materiaal bij de bombardementen van de tweede wereldoorlog verloren ging. Men kan in de definitieve tekst eigenlijk drie redactionele lagen onderscheiden: een eerste ontwerp waarvan echter enkel het begin in de huidige afwerking bewaard bleef, een tweede redactie, en vervolgens nog veranderingen en aanvullingen uit de tijd toen het werk reeds beëindigd was. Deze laatsten wijzen reeds op een verdere ontwikkeling in M.'s opvattingen. Bij deze verhandeling sluit aan een tekstcritisch commentaar. Met bewondering afdwingende acribie worden hierin alle referenties en citaten, welke door M. over het algemeen (voortgedreven als hij werd door zijn inspiratie) zeer slordig en zelfs foutief opgegeven werden, vervolledigd en verbeterd. Hierop volgt dan nog een zakelijk commentaar.

Prof. Geiselmann was door zijn vroegere publicaties wel de meest aangewezen man om dit werk ter hand te nemen en M.'s „Einheit" was deze arbeid waard. Na meer dan anderhalve eeuw blijft het een van de diepgaandste werken uit de katholieke ecclesiologie. In zijn colleges van 1823-1824 over het kerkelijk recht had M. een leer opgebouwd, waarbij vooral het zichtbare, menselijke element in de Kerk gevaloriseerd werd: de kerkelijke ambtsdragers en de in gehoorzaamheid daaraan onderworpen gelovigen. Het goddelijk moment kwam enkel ter sprake bij de oorsprong van de Kerk en onder de vorm van een aan de hiërarchie

verleende bijstand van de H. Geest. In een artikelreeks nochtans in die zelfde jaren verschenen, uit reactie tegen het deïsme en onder invloed van het romantisme en een zeker jansenisme, komt het bij M. terzelfder tijd tot een nieuw kerkbegrip. Ditmaal echter werd de inwerking van de H. Geest op de Kerk en op al haar leden zo benadrukt dat de hiërarchische machten, vooral die van het kerkelijk leergezag, haast volledig worden voorbijgezien. In de „Einheit" van 1825 vindt de synthese plaats: de kerkelijke ambten zelf zijn de organen van de H. Geest; zij groeien uit de liefdesgemeenschap van de Kerk, door de H. Geest in het leven geroepen en bezield. Zo wordt de „somatologie" van de Kerk uit haar „pneumatologie" zelf afgeleid.

Ondanks het indrukwekkende van deze originele visie welke, bij tegenstand van enkelen, de meesten van M.'s tijdgenoten begeesterde en ook nog in onze eeuw begeestering wekt, wordt men toch ook gewaar dat de „biologische" en „romantische" inslag in dit kerkbegrip te zwaar weegt. De individuele persoonlijkheid van de gelovige wordt te zeer neergedrukt. Zij wordt opgeslorpt en gaat ten onder in de gemeenschap, opgevat als levend organisme. En is de hiërarchie werkelijk niets meer dan louter „passief" orgaan van de H. Geest? De „Einheit" was M.'s jeugdwerk. De onvolkomenheden ervan zullen verdwijnen in de „Symbolik" van 1832. Wij kunnen enkel wensen dat Prof. Geiselmann, die én „geistesgeschichtlich" én tekstcritisch met deze publicatie zo'n waardevolle arbeid presteerde, de volledige critische uitgave van M.'s werken, welke hij met deze eerste band inzet, tot een goed einde moge brengen.

J. Van Torre

G. K. MALONE, *The true Church, a study in the Apologetics of Orestes A. Brownson, (Pontif. Fac. Theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum.* Dissert. ad Laur. 29), Mundelein, Illinois, Saint Mary of the Lake Seminary, 1957, 15 x 23, 114 blz.

In deze zorgvuldig bewerkte monographie wordt een overzicht gegeven van de apologetische methode van Orestes Brownson (1803-1876), een bekeerling, die voor het Katholicisme in de Verenigde Staten van grote betekenis is geweest.

J. Mulders

Brother George EVERY S.S.M., *Lamb to the Slaughter,* London, James Clarke, 1957, 12.5 x 19, 128 blz., geb. 7/.

Vanaf zijn jeugd was Brother Every geboeid door studies over de oudere godsdiensten. Hij wil een vernieuwd inzicht verwerven in het offer-karakter van het kruis, en meteen in doopsel en eucharistie, als inwijdingssacramenten. Hij tracht dit te bereiken door rekening te houden met de oudere sacrificale riten uit de voorhistorie, het Oosten en de Griekse mysteries, en zich tevens te distanciëren van hun mythen. Hier staan wij immers ook voor geschiedenis, de historie van ons Heil. Hij schrijft erg mooi Engels, heeft de intuïtie van een dichter, en kan soms in enkele woorden een heel rake opmerking maken, b.v. over de historiciteit van de Evangelies gezien vanuit de Epistels van Paulus, zijn onderscheid ook tussen riten, mythen en de daarop volgende „theologie". Maar de stof is te delicaat en uitgebreid, en een brillant overzicht over eeuwen religieuze geschiedenis is niet genoeg. Men zou soms graag eens precieser horen, wat dan eigenlijk een „offer" is, waarin precies het Eucharistische Offer bestaat. Het is al te gemakkelijk van leer te trekken tegen grovere theologische opvattingen over de „Mis", wanneer men deze reduceert tot iets wat op een caricatuur gaat lijken. Kortom, een erg suggestief boek maar dat een diepe onbevredigdheid achterlaat.

P. Fransen

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

O. SCHILLING, *Handbuch der Moraltheologie, III, Spezielle Moraltheologie. Sozialer Pflichtenkreis,* Stuttgart, Schwabenverlag, [2]1956, 18 x 26, 365 blz., DM 23.50.

Met dit 3e deel is de nieuwe uitgave van Schillings vroegere *Lehrbuch der Moraltheologie* voltooid. Evenals bij het 1e en 2e deel het geval was (vgl. *Bijdragen* 14, 1953, 437 en 17, 1956, 215), bestaat de vernieuwing uitsluitend in de opgave van wat meer recente literatuur, in een aantal aanvullingen (o.a. op blz. 46, 48, 138, 142, 157-159, 195-196, 206, 252-253, 274-275, 306-307, 313, 348-350) en talrijke kleinere verbeteringen. Hier en daar werd de oude tekst ingekort, bv. bij de kwesties van het geldlenen, de handel en het loon (blz. 447-453 en 478-480 uit de oude ed. kwamen daardoor te vervallen), op enkele punten omgewerkt (o.a. de blz. 341-345 over de oorlog). Schillings handboek behoort zeker tot de betere soort; dit derde deel heeft het bijzondere voordeel, dat alle kwesties, die op de rechtvaardigheid betrekking hebben, als één geheel worden behandeld, zij het dan niet altijd even overzichtelijk en goed geordend.

A. van Kol

Moralprobleme im Umbruch der Zeit, hrsgeg. von Virgil REDLICH O.S.B., München, Max Hueber Verlag, 1957, 14.5 x 20.5, VIII + 181 blz., DM 5.90.

„Eine neue Epoche in der Geschichte der Moral ist angebrochen" (blz. V), zo deelt de uitgever van deze verzameling opstellen ons in zijn voorwoord mede. Met gespannen verwachting grijpt de lezer naar dit boekje, waarvan de omvang bescheidener is dan de titel. Het valt met die „Moralprobleme im Umbruch der Zeit" nogal mee. Jacques LECLERCQ betoogt weliswaar „dass wir heute erst anfangen, uns bewusst zu werden, was Moral ist" (blz. 12), maar de korte beschouwingen, die hij aan enkele ietwat toegespitste problemen in de voorafgaande bladzijden wijdt, wettigen deze conclusie toch niet. Dan volgen twee goede overzichten over moraaltheologische stromingen in Frankrijk resp. in de hedendaagse protestantse ethiek: het eerste van Ph. DELHAYE, het tweede van Heinz-Horst SCHREY. Leonard M. WEBER leverde twee bijdragen, beide waardevol vanwege de schriftuurlijke gegevens daarin verwerkt, één over erotiek en één over het ziek-zijn. Pater HÄRING ontwikkelt enkele gedachten over „Die Stellung des Gesetzes in der Moraltheologie", niet nieuw voor wie zijn boek kent, maar goed vooral als antwoord op de extreme situatiemoraal. Tenslotte een speech van Wolfgang J. WEILGART over „Friedenspsychologie und Christentum" en een artikel van Eva FIRKEL over „Die moralische Krise im Lichte der Psychotherapie", geen van twee belangwekkend ondanks de titels. Alles bij elkaar is het een wonderlijke collectie geworden. Ware het niet beter geweest de verschillende bijdragen maar gewoon als losse tijdschrift-artikels uit te geven?

A. van Kol

L. VEREECKE C.SS.R., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez S.J., (Bibl. de Théol.,* Série II: Théologie morale, vol. IV), Paris-Tournai, Desclée & Co., 1957, 15 x 23, X + 160 blz.

De schr., wiens naam reeds enige bekendheid heeft door enkele publicaties op het gebied van de moraalgeschiedenis (o.a. werkte hij in dit opzicht mee aan het werk van zijn medebroeder B. HÄRING: *Das Gezetz Christi*), heeft onder voortdurende aanmoediging van de inmiddels overleden Pater Pelster S.J., een studie gemaakt van een van de interessantste moralisten uit de 16e eeuw, Gabriel Vazquez S.J. (1549-1604). Hij bespreekt slechts een klein onderdeel uit diens commentaren op S. Thomas' *Prima Secundae,* nl. zijn leer omtrent de morele verplichting van de menselijke (civiele en kerkelijke) wetten, waarbij bovendien heel de kwestie van de „leges mere poenales" buiten beschouwing blijft (vgl. blz. 54, note 2; 60, 2e alinea en note 3; 82, 3e alinea; 90, 2e alinea). Dit laatste is wel jammer, omdat de lezer daardoor een onvolledig beeld krijgt van Vazquez's gedachtengang. Daar staat tegenover, dat de schr. ook het theologisch milieu tekent, waarin Vazquez leefde, en de bronnen nagaat, waaruit hij putte. Het is een waardevolle studie. Ten eerste omdat de voornaamste punten uit Vazquez's leer omtrent de morele verplichting der menselijke wetten nog steeds van betekenis zijn, al zullen niet alle onderdelen van de toenmalige discussies ons nog even heftig interesseren. Ten tweede omdat wij op een belangrijk punt geconfronteerd worden met het denken van een moralist, die het werk van de voorafgaande tijd op oorspronkelijke wijze synthetiseerde. Gabriel Vazquez is een weinig bekende theoloog, veel minder bekend dan hij verdient. Pater Vereecke heeft de moralisten een goede dienst bewezen, door hen langs zijn studie met hem in contact te brengen.

A. van Kol

L. JANSSENS, *Personalisme en Democratisering,* Brussel, S.V. Arbeiderspers, 1957, 21.5 x 14.5, 230 blz., ing. 125 B.frs., geb. 150 B.frs.

De moralisten zijn doorgaans zeer bezorgd om de mensen heel precies duidelijk te maken wat ze moeten doen en laten. Dit is natuurlijk op zich een zeer lofwaardige bezorgdheid en een noodzakelijke ook. Het is alleen maar jammer dat hiermede eerder zelden een even grote bekommernis gepaard gaat om ook de *diepere* en de *goede zin* der morele verplichtingen te laten uitschijnen. Over deze zin gaat het in de eerste plaats in dit soliede en mooie boek van professor L. J. Voegen we er maar meteen aan toe dat dit hem nooit aanleiding wordt om het terrein van het concrete leven te verlaten en zich in al te abstracte bespiegelingen te gaan vermeien. De auteur huldigt een zeer *personalistische* opvatting van moraliteit en recht, d.i. hij ziet deze niet als de verwerkelijking van een of andere algemene menselijke natuur op zich beschouwd, maar als de volkomen authentieke uitbouw van de essentiële eigenheid van elke mens, nl. van zijn persoon-zijn. Dit persoon-zijn is evenwel identiek een verhouding tot God, tot de medemensen en tot de wereld. Binnen beide laatste verhoudingen ontwikkelt zich de realiteit van een uitwendige rechterlijke gemeenschap die haar eenheid vindt in het gezag. De auteur beschrijft zorgvuldig de morele zin zoals hij in al deze aspecten van het menselijk bestaan vorm vindt. Al deze aspecten moeten in sociaal verband een harmonische synthese verwerven. Dit nu noemt de auteur de *democratisering:*

„de gestage bevordering van een gemeenschapsleven waarin *allen* steeds beter en vollediger zichzelf kunnen zijn als zedelijke wezens, als innerlijkheid en openheid, als gelijke en oorspronkelijke personen, als vrije subjecten die als mondigen de objectieve zin van hun persoon-zijn realiseren". Duidelijk wordt dan verder gemaakt wat deze democratisering op strikt sociaal, cultureel, politiek en internationaal gebied betekenen zal. Heel dit boek wordt door de heldere en gezonde idee gedomineerd, dat persoonlijkheid en socialiteit onafscheidbare realiteiten zijn, dat de mens slechts tot de verwezenlijking van zijn persoonlijkheid komt door en in zijn sociale verhouding, maar dat anderzijds ook de sociale werkelijkheid pas haar zin vindt in de verwezenlijking van de persoonlijkheid van allen.

L. Vander Kerken

A. C. M. Lips, *Twee-eenheid in geslacht en liefde*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1958, 13.5 x 19.5, 160 blz., ing. *f* 5,90, geb. *f* 6,90.

Er bestaat heel wat voorlichtingsliteratuur, maar wanneer verloofden of jonggehuwden vragen om een geschikt boekje over het huwelijksleven, is het antwoord toch niet eenvoudig: het ene is te uitgebreid, het ander te eenzijdig biologisch, een derde te casuistisch, enz. Het boekje van de katholieke arts A. Lips vult deze lacune op gelukkige wijze aan. Het bespreekt het geslachtsleven onder al zijn aspecten, rustig en openhartig, met de uitgesproken bedoeling om allerlei misvattingen en vooroordelen op te ruimen, maar zonder ooit in een overdreven beklemtoning van het lichamelijke te vervallen. Allerlei practische punten komen hier ter sprake; steeds toont de schr. zich een wijze raadgever en een veilige gids. Onder de bestaande voorlichtingsliteratuur voor verloofden en jonggehuwden beantwoordt dit boekje wel het beste aan het gestelde doel.

A. van Kol

A.-M. Henry O.P., *Morale et vie conjugale*, Paris, Ed. du Cerf, 1957, 13 x 20, 238 blz.
M.-A. Genevois O.P., *Le mariage selon le dessein de Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1957, 13 x 20, 265 blz.

In hetzelfde jaar zijn bij dezelfde uitgever twee boeken over het huwelijk verschenen, beide geschreven door een Pater Dominikaan, maar overigens van zeer verschillende opzet.

Het eerste, van de hand van Pater Henry, was tevoren reeds gedeeltelijk gepubliceerd als een reeks artikelen in „Foyers". Het bespreekt de christelijke deugden, voor zover deze in huwelijks- en gezinsleven beoefend dienen te worden. De schr. volgt daarbij in het algemeen het traditionele deugden-schema: de goddelijke deugden van geloof, hoop en liefde; de zedelijke deugden: voorzichtigheid, rechtvaardigheid, godsdienstigheid, kuisheid, en een aantal sociale deugden; tenslotte de gaven en vruchten van de H. Geest en de acht zaligheden. Niet alleen in de schematische indeling maar ook in de wijze van behandeling vertoont het werk een duidelijk scholastieke inslag, maar het is toch allerminst een dorre theoretische verhandeling. Wel vraagt het van de lezers dikwijls een gespannen aandacht, vooral omdat de schr. meer in beschouwingen dan in concrete toepassingen verwijlt. Dit hangt ook wel samen met de bezorgdheid van de auteur om geen „morale de la loi" maar een „morale évangélique de l'amour" te schrijven. Zelfs in het hfdst. „De certaines difficultés et de certains drames", waarin de pijnlijke moeilijkheden besproken worden, waarvoor katholieke echtgenoten tegenwoordig niet zelden komen te staan, bemerkt men een zekere vrees voor casuistiek, die de schr. ervan weerhoudt zijn antwoorden concreter te formuleren. Wat hij in dit delicate chapiter biedt, is volkomen juist en verantwoord; maar men zou het een en ander raker geformuleerd willen zien, hetgeen toch mogelijk was zonder in een „wettische" casuistiek te vervallen.

Het boek van Pater Genevois is ontstaan uit talrijke conferenties over het huwelijk, door hem in de jaren 1947-1956 voor jonge mensen gehouden. Het is een goede weergave van de traditionele leer, waarin alle bekende kwesties ter sprake komen: verschil van man en vrouw, hun onderlinge aanvulling, het kind, het sacrament van het huwelijk, de wetten van het huwelijk, trouw, onverbreekbaarheid, de liefde met haar obstakels en gevaren, het trouwen van de kinderen, spiritualiteit van de gehuwden. Pater Genevois gaat op de kwesties lang niet zo diep in als zijn medebroeder Pater Henry, maar zijn boek is dan ook bestemd voor een veel bredere lezerskring.

A. van Kol

John L. Thomas S.J., *Marriage and Rhythm*, Westminster, The Newman Press, 1957, 14 x 22, XII + 180 blz., $ 3.—.

De Amerikaanse socioloog Pater Thomas benadert het probleem van de P.O. op een wijze, die voor de katholieken in zijn land wel bijzonder aangepast is. In theoretisch opzicht biedt zijn boek geen nieuwe gezichtspunten: het is een getrouwe weergave van de richtlijnen, die Paus Pius XII daaromtrent gaf in zijn bekende toespraak tot de Italiaanse

verloskundigen. Het doel van dit werk is geheel en al practisch (zelfs ietwat Amerikaans-practisch): een helder inzicht geven in de verschillende vragen, die deze methode van geboorteregeling oproept, waarbij voortdurend rekening gehouden wordt met de bijzondere omstandigheden waarin de katholieke bevolking van de U.S.A. (slechts een vijfde van de totale bevolking) verkeert. Bijzonder interessant is daarom het 2e hfdst. over „The American Family" (blz. 26-65), waarin de opvattingen en levenswijzen van het Amerikaanse gezin in het algemeen beschreven worden, en vervolgens duidelijk gemaakt wordt hoe de katholieken, omringd en beïnvloed door een grote meerderheid van anders-denkenden juist ook op het gebied van huwelijks- en gezinsleven, voor speciale moeilijkheden staan. Al is dit boek niet voor onze streken geschreven, voor moralisten en sociologen heeft het zijn waarde, omdat zij hier kennis kunnen nemen van allerlei gegevens en practische bemerkingen die voor hen wél van betekenis zijn.

A. van Kol

John R. CAVANAGH, *Fundamental Marriage Counseling. A. Catholic Viewpoint*, Milwaukee, The Bruce Publ. Comp., 1957, 14 x 22, XXIV + 598 blz., $ 8.—.

Ten behoeve van al degenen, die als „counselor" optreden vóór of ná het huwelijk, heeft de katholieke psychiater John Cavanagh een soort encyclopedie geschreven, waarin men zo wat alles kan vinden wat in dat verband wetenswaard kan zijn. Niet alles, want in het voorwoord waarschuwt de auteur zijn lezers, dat dit werk lang niet alles behandelt; maar gelukkig stelt hij hen gerust met de mededeling, dat er nog meer volgt! Intussen heeft de schr. „a veritable pool of knowledge" bijeen gezet, grotendeels door hem zelf geschreven, terwijl enkele onderdelen door negen andere specialisten werden verzorgd. Het boek is ingedeeld in vijf secties, die achtereenvolgens behandelen: Biological aspects of marriage, Sexual aspects of marriage, Fertility and marriage, Social aspects of marriage, Religious aspects of marriage. We zullen geen poging doen een meer gedetailleerd overzicht te geven van de inhoud, die in 33 hfdst. is onderverdeeld. Het is ongetwijfeld goed en degelijk werk, betrouwbaar ook wat de waardering van de verschillende kwesties betreft (op blz. 50-54 verdedigt de schr. met klem, dat het gebruik van tampons tijdens de menstruatie noch medisch noch moreel enig bezwaar oplevert; in onze streken denkt men daar toch wel een beetje anders over). Als opslagwerk is het voor „counselors" zeker bruikbaar, mits zij niet verdrinken in de overvloed van gegevens, indelingen en definities. Op het eind vindt men nog 30 blz. literatuur, een Glossary, en een uitgebreide Index.

A. van Kol

LITURGIE

Th. SCHNITZLER, *Meditatie over de heilige Mis*, I, *Canon en Consecratie*, Roermond—Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 13 x 19.5, 284 blz., ing. *f* 8.25, geb. *f* 9.50.

Dat binnen twee jaren een vertaling van het boekje van Schn. in het Nederlands verschijnt, bewijst de waarde er van. We kunnen niet anders doen als verwijzen naar onze bespreking van de Duitse uitgave (*Bijdr.* 17, 1956, 216). De vertaling, verzorgd door de Norbertijnen van de Priorij 'de Essenburgh', is niet overal goed. Men heeft zich te slaafs aan het Duitse idioom gehouden. Aanbevolen!

J. Mulders

J. WAGNER, *Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII, Akten des Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi*, Trier, Paulinus-Verlag, 1957, 15 x 21, 362 blz., DM. 14.80.

Het in 1956 te Assisië gehouden Congres voor Liturgie, waarbij vooral naar voren werd gebracht, hoezeer de huidige Paus de liturgische beweging vanuit pastorele motieven heeft bevorderd, is een mijlpaal in de geschiedenis der liturgie, niet het minst hierdoor, dat zowel onder de aanwezigen als vooral onder de sprekers de hiërarchie zo sterk was vertegenwoordigd. Daarom is dit werk, dat de enigste Duitse geautoriseerde uitgave is van de acta en alle toespraken van het Congres, van zo groot belang en voorziet in een dringende behoefte, daar men tot nu toe practisch was aangewezen op min of meer uitvoerige verslagen in tijdschriften. De tekst der toespraken wordt voorafgegaan door een kort verslag van het Congres alsmede door een lijst der aanwezigen: kardinalen, bisschoppen en organisatoren. In een keurige uitgave wordt ons een rijke inhoud geboden. Voor de liturgisten en zielzorgers een onmisbaar boek.

J. Mulders

Illtud EVANS O.P., *One & Many*, London, Blackfriars Publications, 1957, 12.5 x 18.5, 82 blz., ing. 4/.

I. Evans is Prior in het Dominic's klooster van Londen. Hij behoort bij die groep Engelse Dominikanen, die zonder extremisme werkelijk openstaan voor de problemen van hun volk

en hun tijd. Dit boekje werd gevormd met artikels, vroeger geschreven voor *The Tablet, Blackfriars* en *The Spiritual Life*. S. bewijst niets, maar ontvouwt zeer eenvoudig en direct het wezen van het katholieke leven, zoals het zich uitspreekt in de liturgie. Met veel tact en als vanzelfsprekend beschrijft hij die waarheden, die op het continent soms explicieter en met meer klem worden verdedigd, dat de kerkelijke liturgie de uitdrukking van ons eigen diep-persoonlijk geloof is, omdat het juist de uitdrukking is van het geloof van de Kerk. Hierin vindt hij trouwens een der schoonste thema's terug uit de theologie van Sint Thomas. Een laatste hoofdstuk verbindt dan dit geloof met de liefde. Een boekje zonder pretentie, maar: intelligenti pauca...!

P. Fransen

KERKGESCHIEDENIS

Daniel J. THERON, *Evidence of Tradition, Selected Source Material for the Study of the History of the Early Church, Introduction and Canon of the New Testament*, London, Bowes & Bowes, 1957, 14.5 x 23, XIV + 135 blz., geb. 25/.

De titel van het werk is expliciet genoeg. Het is een werkinstrument voor professoren en studenten in de theologie, exegese en patristiek. In een eerste deel komen de Joodse en Christelijke literaire bronnen over het ontstaan van het Christendom; in een tweede hetzelfde over de eerste geschiedenis van de Boeken van het Nieuwe Testament. Men vindt de oorspronkelijke Griekse of Latijnse (niet oud-Slavische, als in de vertaling van Josephus, *De bello Judaico*, II, 9, 3) tekst met duidelijke referentie. Op de tegenoverliggende bladzijde staat dan de Engelse vertaling, met elementair commentaar, opgave van belangrijke afwijkende lezingen, en korte bibliografie over het onderwerp. Voor het Nieuwe Testament is de bronnenopgave werkelijk uitvoerig. Voor elk boek krijgt men de oudste getuigenissen. Dan volgen het slot van Marcus, de „Agrapha", de Apocryfen en de oudste lijsten van de Canon van de H. Schrift, met ten slotte verscheidene Appendices (Romeinse keizers, legaten in Syrië, procuratoren van Palestina, Herodianen, en oudere schrijvers met data). Een namenindex komt op het einde de bruikbaarheid van dit studieboek vermeerderen.

P. van Doornik

L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le Culte des Souverains dans la civilisation gréco-romaine*, (*Bibliothèque de théologie*, série III, 5), Tournai, 1957, 15.5 x 23.5, 535 blz., ing.

In een machtige, rijk-gedocumenteerde synthese wordt hier een overzicht geboden van het belangrijke cultuur-fenomeen van de hellenistische koningscultus. Na een inleidend hoofdstuk, waarin in grote lijnen de oud-oosterse koningsideologieën (Egypte, Mesopotamië, Perzen, Hittieten en Hoerrieten, Hebreën met Kanaänieten en Feniciërs, enkele andere oosterse voorbeelden) behandeld worden, gaan de auteurs uit van de gegevens van Homeros (Kreta en Mukene; het homerisch koningschap) en van de klassieke Griekse tijd (*theoi andres*, postume *heroïsatie*, *isotheoi timai*, vereenzelviging met een bepaalde godheid). Verder doorlopen ze de ganse geschiedenis: het makedonische tijdperk (vooral Alexander de Grote), de erfenis van de Veroveraar in Makedonië en Thrakië, in het Egypte der Ptolemeën, in het rijk der Seleukieden, en in andere hellenistische gebieden (Pergamon, Kommagene, Pontus). Zeer veel aandacht wordt besteed aan de Romeinse geschiedenis: de oude inheemse cycli, de hellenistische import, de tijd van de Gracchi tot Caesar, Julius Caesar, Marcus Antonius en Kleopatra. Een voor een worden de meest belangrijke Romeinse keizers (Augustus, de andere Iulii-Claudii, de Flavii, de Antonini, de Severi) aan een onderzoek onderworpen wat betreft de blijken van godsdienstige verering die ze opeisen of zich laten welgevallen, en tevens wat betreft de reacties van de Joden en van de christenen. Een laatste hoofdstuk resumeert de ganse evolutie, onderscheidt de verschillende varianten van de koningscultus, legt de oorzaken, doelstellingen en voorbeelden vast, stelt de vraag naar het geloof in die praktijken (bij de vorsten zelf, in hun omgeving, bij de volksmassa), in één woord, tracht de theologische draagwijdte van het fenomeen te omschrijven (om een vruchtbare vergelijking met het opkomende Christendom mogelijk te maken). Een bibliografie van 60 blz., een bijlage van 24 blz. met concrete gevallen van alle schakeringen van koningsverering, vier belangrijke tabellen (goden of goddelijke heersers, behandelde stof, auteursnamen, aangehaalde bronnen) verhogen de praktische bruikbaarheid van dit exhaustief en meesterlijk exposé.

Het is natuurlijk onmogelijk in te gaan op alle bijzonderheden van dit boek. De recensent onderlijnt graag de uiterste nuancering van het oordeel: de auteurs zijn ervan overtuigd dat veel in het fenomeen der koningsvergoddelijking kan verklaard worden door de eigen Grieks-Romeinse traditie (263), doch later wordt dit oordeel geschakeerd door de aanvaarding dat „een oosterse invloed" niet kan uitgeschakeld worden (440). Het wil ons voor-

komen dat die invloed zeer diepgaande moet geweest zijn; dit blijkt uit het geval van Alexander de Grote, het prototype van het fenomeen, vóór wiens tijd geen levende sterveling tot God werd verheven (116). Is het „oprichten van stelen" niet precies een oosters gebruik (152)? Of de cultus der koningsstandbeelden (224)? Interessant is de bemerking over de functionele betekenis van de koningsvergoddelijking: „De heersers spelen de rol van de goden, maar ze zijn daarom nog niet in het bezit van een volkomen goddelijke natuur" (267).

Enkele vragen zijn bij de lezing van dit merkwaardig boek gerezen. Is het nodig er voortdurend op te wijzen dat de bijbelse geschriften „diepe (?) veranderingen ondergaan hebben, vooral na de ballingschap" (92)? Is er, in de bijbelse traditie, niet een vrij scherp onderscheid te bespeuren tussen de historische koningen en de „vorst van de toekomst", de Messias, zodat men zeer goed zijn onderwerp kan beperken tot het formele patroon van het koningsinstituut (desnoods ook zoals dit voorkomt bij de Messiaanse koning), zonder dat men daarom alle Messiasopvattingen (de profetische of apokalyptische evengoed als de koninklijke) zou moeten onderzoeken (97)! Is het thema van Is 7, 14 verwant met Egyptische parallellen, en niet eerder (zoals Hammerhaimb aangetoond heeft) met ugaritische (98)? Fout is *Patesi* voor ENSI (88), *J.* Engnell (voor I. = Ivan), A. Meyer (voor Ed.).

J. De Fraine

J. F. Gerhard GOETERS, *Ludwig Hätzer (ca. 1500 bis 1529), Spiritualist und Antitrinitarier, Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte,* XXV), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1957, 16.5 x 24, 162 blz., ing. DM 12.60.

Ludwig Hätzer is geen interessant man. Meer agitator dan theoloog, meer sectarisch ook in zijn spiritualistisch biblicisme dan werkelijk kerkelijk, nogal ongedurig in zijn vriendschap en in zijn trouw. Hij heeft zelf in Basel een persoonlijke geschiedenis gehad die eigenlijk zijn leven, dat met de steun van Oecolampadius en de herwonnen vriendschap van Zwingli vaste en nuttige vormen had aangenomen, heeft gebroken. Maar hij is vanaf het allereerste begin in contact geweest met de Hervorming in Zürich, Augsburg, Basel en Straatsburg. Van hem zijn nog meerdere brieven bewaard, en hij is een der weinigen uit de eerste groep van Zwitserse Doopsgezinden die gepubliceerd heeft: vooral vertalingen van de Schrift en van de werken van de andere reformatoren, maar ook eigen traktaten. Alhoewel de disputen rond de doop en de wederdoop hem minder interesseerden dan de Karlstadtse opvattingen over het Avondmaal, kende hij de eerste groep van Doopsgezinden in Zürich, werd zelfs een tijd als Doopsgezinde beschouwd, al beweert G. Goeters dat dit niet zo was in het begin. In Straatsburg echter zou Hans Denck hem weer met de sekte verbinden. Onder zijn invloed en door de lezing van de *Theologia Deutsch* werd hij om zijn extreem spiritualisme tevens ook een der allereerste Anti-Trinitariërs. Zeer raak wordt dan zijn persoon getypeerd en de betekenis van zijn leven: „Hätzer ist in gewissem Sinne eine typische Figur für jene Kreise, die im Anfangsstadium der kirchlichen Reformen radikal mit der mittelalterlichen Kirche brachen, aber den Zugang in die sich schliesslich verfestigenden Reformationskirchen nicht finden konnten, weil sie darin nur eine Abart des bisher Dagewesenen erblickten" (147). Op 4 februari 1529 werd hij dan ter dood gebracht in Konstanz, ogenschijnlijk wegens zijn echtbreuk, in werkelijkheid echter wegens zijn leer over Christus en de Drievuldigheid.

G. Goeters heeft met haast pijnlijke nauwkeurigheid al deze feiten nagegaan, ze op hun historische betrouwbaarheid getoetst, vergeleken met oordelen van anderen. Ook geeft hij een kort inzicht in de theologische inhoud der werken die nog bewaard zijn. Het werk lijkt meer op een doctoraalthese dan op een breed opgevatte historische studie. Om zijn preciesheid en uitgebreide bronnenstudie blijft ze evenwel waardevol voor de kennis van die eerste tijd uit de Zwitserse en Zuid-Duitse Reformatie.

P. Fransen

Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient.* Band II: *Erste Trienter Tagungsperiode (1545/47),* Freiburg i.B., Herder, 1957, X-550 blz., ing. DM 33.50, geb. DM 38.—.

Het met spanning sinds lang verwachte tweede deel van Jedins merkwaardige geschiedenis van het concilie van Trente is, tot groot genoegen van alle kerkhistorici, eindelijk verschenen. Na het magistrale eerste deel over de voorgeschiedenis van het concilie tot op de dag van de opening, de 13e dec. 1545 (zie *Bijdragen* 11 (1950) 295) behandelt Jedin hier de eerste periode van het concilie van Trente tot aan de Sessie VIII van 11 maart 1547, waarop over de overbrenging van het concilie naar Bologna werd gestemd. Het uitblijven van de publicatie der acten in band VII van *Concilium Tridentium* heeft de auteur genoodzaakt zijn eerste opzet te wijzigen, maar dit brengt geen verandering mee in het aantal voorziene vier delen.

Twee kenmerken onderscheiden Jedins geschiedenis van die van Richard (1930-31) en van Cristiani (1948). Ten eerste heeft hij duidelijk aangetoond en behoorlijk uitgewerkt, hoe de pauselijke en keizerlijke politiek bijna voortdurend op de gang van het concilie inwerken, en vervolgens geeft hij de hele wordingsgeschiedenis van de gedefinieerde decreten, zodat men de waarde en betekenis van de gebruikte woorden ten volle kan begrijpen. De bijzondere en algemene vergaderingen, de samenkomsten en beraadslagingen van de *theologi minores,* van canonisten en van prelaten-theologen volgt hij op de voet. Af en toe onderbreekt hij heel eventjes het verhaal om een markant personage ten voeten uit te tekenen.

De twee klippen: een zuiver chronologisch exposé waarin alle factoren voortdurend door elkaar behandeld worden en een klaar inzicht ten slotte belemmeren, zowel als een streng systematisch geordende uiteenzetting, waarin de onderscheiden factoren in afzonderlijke hoofdstukken behandeld worden, wat belet de inwerking der factoren op elkaar te volgen, heeft de auteur op een gelukkige manier ontweken door deze twee manieren van exponeren met elkaar te verbinden. Daardoor is hij erin geslaagd een werkelijk helder inzicht te geven in het kluwen van gebeurtenissen. In dit tweede deel behandelt hij de decreten over H. Schrift en traditie, over erfzonde en rechtvaardiging, over de sacramenten in het algemeen en doopsel en vormsel, naast de uiterst belangrijke hervormingsdecreten over de residentieplicht van bisschoppen en priesters in de zielzorg, over onderricht in de H. Schrift en predikprivileges van de regulieren. Bij de 7 hoofdstukken die hierover handelen voegt Jedin nog een interessant hoofdstuk over het liturgisch en geestesleven te Trente, over de kosten en hun dekking, en ook een over de krachten en invloeden die op de gang van het concilie hebben ingewerkt. Een uitvoerig afwegen van de onderscheiden bronnen en geschriften, een lang kritisch apparaat met de wetenschappelijke onderbouw van het exposé, en een volledig personen- en zaakregister besluiten dit deel.

Af en toe merkten wij een kleine herhaling, zoals de verhouding van paus en keizer op blz. 343 en weer op blz. 350. Het „anathema sit" op het einde der canones verklaart hij op blz. 325, zoals P. Fransen S.J. (niet F. Fransen zoals in de noot op blz. 507 wordt aangegeven) het nu wel afdoend heeft aangetoond, maar hij geeft er op blz. 44 een andere of althans niet even duidelijke betekenis aan. Deze en andere ons opgevallen kleine fouten, die bij de redactie van een werk van langen adem niet zijn te vermijden, zijn onbeduidende „Schönheitsfehler". Wij kunnen slechts wensen dat de auteur binnen afzienbare tijd ook de volgende twee delen moge publiceren, en alle kerkhistorici en dogmatici zullen hem voor dit vorstelijk geschenk in lengte van dagen dankbaar zijn.

M. Dierickx

PROTESTANTICA

Dr. W. H. van de Pol, *Het Wereldprotestantisme, (De Godsdiensten der Mensheid,* 16), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1956, 16 x 25, 356 blz., geb. 305 B.frs., ing. 275 B.frs.

Achtereenvolgens krijgen wij ontstaan en geschiedenis, beschrijving van leer en organisatievorm, vergelijking onderling en met het katholicisme, verbreiding en huidige stand van Lutheranisme, Hervorming in de geest van Calvijn, Anglicanisme, Vrije Kerken en secten. Dit alles wordt besloten met een algemene karakterisering van de Oecumenische wereldraad en het Wereldprotestantisme. De drie grote reformatorische bewegingen ontstonden grotendeels onafhankelijk van elkaar. In tegenstelling met Luther gaat het bij Calvijn niet op de eerste plaats om een heilsleer voor de mens, maar om de zuiverheid van Godsgeloof en Godsaanbidding. Voor de kerkorganisatie sluit Calvijn niet zoals Luther aan bij de bestaande toestanden maar bij de schriftuurlijke gegevens. Het Anglicanisme was en is essentieel reformatorisch en niet katholiek. Het houdt de „via media", maar een „via media" *binnen* de reformatie. Zijn „comprehensiveness" is een „principiële beginselloosheid". Het anglokatholicisme heeft weinig of niets met „high" of „low church" te maken. In de Wereldraad komt het geleidelijk tot de manifestatie van de reeds tevoren bestaande fundamentele éénheid van de protestanten, die tot de „midden-orthodoxie" behoren. Een weg naar heréniging over de Reformatie heen werd nog niet gevonden. Wij zouden de scheidingslijn tussen anglo-katholicisme en anglicanisme niet zo scherp trekken als S. Ook zouden wij meer dan S. geneigd zijn een zekere toenadering tot de R.K. Kerk te zien bij de katholiserende bewegingen in de protestantse kerken. Ten slotte zouden wij niet zonder verder onderscheid zeggen dat alle gedoopten, die niet „mala fide" zijn, tot de ware Kerk „behoren". S. gaf een vlot geschreven synthese, ook voor een bredere lezerskring toegankelijk, vol rijke informatie en diepgaande visie. Zijn werk is tevens belangwekkend om de nadere explicitatie van het grondleggend onderscheid, dat S. reeds in zijn voorgaande publicaties aangaf, tussen Reformatie en katholicisme: de „werkelijkheid" van de Incarnatie houdt voor een

katholiek als noodzakelijke consequentie in dat de mens op ondoorgrondelijke maar reële wijze, door Gods genade, God nu ook „werkelijk" kan „bezitten", „bevatten", „in zich opnemen". Dit boek betekent een kostbare aanwinst voor de serie *„De Godsdiensten der mensheid"*, waarin het verschenen is.

J. Van Torre

H. ØSTERGAARD-NIELSEN, *Scriptura sacra et viva vox, Eine Lutherstudie, (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus,* 10. Reihe, Band X), München, Chr. Kaiser Verlag, 1957, 15 x 23, 215 blz., ing. DM 11.—.

Ernst BIZER, *Fides ex auditu, Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther,* Neukirchen Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958, 15.5 x 24, 160 blz., ing. DM 14.70.

De Luther-renaissance ligt aan de oorsprong van een literatuur over Luther, die haast niet meer te overzien is.

H. Ø.-N. zoekt naar de juiste opvatting van het gezag van de Schrift bij Luther. Hij wil de verscheidene antinomieën oplossen, waarin vele Lutherse theologen zijn vastgeraakt. L. heeft niet alleen maar het aantal van de vroeger bestaande „auctoritates" *gereduceerd,* maar het begrip zelf van „auctoritas" veranderd. De diepste grond hiervoor is dat L. elke objectieve (S. zegt liefst doorlopend „subjectieve"), neutrale, zakelijke kennis over God en zijn Wezen heeft verworpen als onbelangrijk op het religieuze plan. Hier geldt alleen de persoonsverhouding, in zover God zijn „Naam" en zijn „Woord" openbaart aan mij, aan elk van ons persoonlijk. Gods wezen blijft ons immers altijd verborgen (Deus absconditus). Het enige wat God openbaart is wat Hij met mij voorheeft, en wel in die konkrete „ordeningen" waarin Hij mij als Schepper heeft geplaatst (Theologie des Berufs), en dat vanuit zijn diepste persoonsverhouding tot mij in het „Evangelie" (Deus revelatus). En hier keert zich S. zowel tegen de liberale als tegen de dialektische Luther-theologie. Wie expliciet, als Erasmus, of impliciet als vele Lutherse theologen nu, blijft geloven, dat een religieuze persoonsverhouding kan ontstaan uit mijn zakelijke weten „over God" (Vorstellung Gottes), zal noodgedwongen de Schrift moeten herleiden tot een „metaphysisches Dokument", tot „een vergaarbak van dogma's". In dit geval zal de Schrift altijd „duister" zijn, en zal men dus moeten grijpen naar het gezag van de Kerk, of zoals de Liberalen, uiteindelijk het gezag van de Schrift funderen op de laatste authenticiteit van de religieuze individuele ervaring. Er is geen uitweg. De Schrift draagt echter haar gezag in zich zelf, en daarom is ze ook „helder", een waarheid die bij L. van centrale betekenis is. Deze helderheid is dubbel: een „externa", het simpele historische verhaal als zodanig, die iedereen, ook een ongelovige kan verstaan, en de „interna", die alleen duidelijk is voor diegene die reeds in genade door het geloof zich heeft gegeven aan Christus. Hij „erkent" zonder de minste moeite uit het leven van Koning David, hoe deze, *zoals hij zelf,* zondaar was en Gods mededogen en genade heeft ontvangen. Deze geloofshouding, die de „iustitia passiva", de enige die belang heeft „coram Deo" in zich draagt, heeft haar eigen ervaringsaspect, wat niets te maken heeft met de „subjectieve" ervaring van het Liberalisme. Het is juist het beleven van deze passieve gerechtigheid, „d.h. das Erleben der in Christus wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten durch das Leben in Beruf und Stand" (149), een fundamentele beleving van een konkrete persoonsverhouding.

Tot zover is het boek werkelijk boeiend, en zelfs leerrijk voor een R.K. theoloog. Maar zoals het zo gemakkelijk gebeurt bij Lutherse theologen, zij lijden te gemakkelijk aan de nadelen van een „idée fixe". Dit radicale wantrouwen voor elke „Sachlichkeit", laat hem in de naam van de alleenzaligmakende persoonsverhouding, de Sacramenten, de Eucharistie, de Kerk, en zelfs de Schrift zien in een licht, dat ons niet meer dat van Luther lijkt te zijn. De interessante citaten worden ook schaars; men glijdt over de moeilijkheden van de „praesentia realis in, mit und unter dem Brot" bij Luther. De Schrift zelf is ook slechts „vorhanden"; zij bereikt ons slechts in de verkondiging, omdat daar alleen het Woord mij bereikt als „tot mij" gesproken. Wij denken dat S. hier de strikte interpretatie van Luther verlaat, om eigen ideeën te verkondigen. Hij kan dit natuurlijk doen, maar niet als „Eine Lutherstudie"!

E. B. zoekt naar de juiste datum en de preciese betekenis van het fameuze „Turmerlebnis" van Luther over de zin van *Rom* 1, 17. Hij kon het werk van H. Ø.-N. niet gebruiken, maar verwijst er waarderend naar in zijn *Voorwoord.* De vraag is dus de volgende: wanneer heeft L. zijn nieuwe interpretatie van *Rom* 1, 17 gevonden, en hierbij aansluitend, het onderscheid tussen „Wet" en „Evangelie", de centrale rol van het „Woord" en het geloof, en de betekenis van de heilsverzekerdheid? Daar de meningen hierover sterk uiteenlopen, ook in de jongste Lutherstudies, gaat E. B. nauwkeurig alle teksten na, waar sprake is van „Iustitia" en van *Rom* 1, 17. In de eerste werken blijkt maar al te duidelijk, dat L. nog vasthoudt aan de R.K. traditie, die echter sterk mystisch georiënteerd blijkt. Onze

iustitia ziet hij in de *humilitas cordis,* wat rond 1517 wordt aangevuld door de vermelding van de *fides formata.* Het is pas in de winter van 1517, dat men de eerste pogingen van een andere exegese kan ontwaren. Nieuwe vragen worden gesteld in het *Commentaar op de Hebreeënbrief.* De strijd om de Aflaten verscherpt de probleemstelling. Het is pas in het dispuut met Cajetanus, dat het nieuwe inzicht in de *iustitia passiva* doorbreekt, waarvan wij dan de snelle ontwikkeling kunnen volgen van de *Galatervorlesung* (1517) tot het *Galaterkommentar* (1519).

De methode van E. B. lag voor de hand: een nauwkeurige analyse van elke beschikbare tekst van L. Zij lijdt echter aan een groot euvel. Het allereerste principe van elke interpretatie blijft: omnis scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est. Om deze *geest* te kennen, moet men zeer goed op de hoogte zijn van de theologie, die voorafging. Al weet E. B. dat de „Parallelen aus zeitgenössischen katholischen Predigten" (42) en andere werken hun betekenis hebben, en citeert hij zelfs enkele malen, al te zelden eigenlijk, enkele scholastieke auteurs, toch blijft de R.K. theologie van die tijd voor hem een gesloten boek. Herhaalde malen ontdekt hij totaal nieuwe inzichten, of interpreteert hij L. vanuit het latere reformatorische standpunt, waar L. eenvoudig de gedachten overneemt van zijn R.K. tijdgenoten of voorgangers. Dit valt het duidelijkst op, waar E.B. spreekt over de betrekkingen tussen geloof en Sacrament. Het ontgaat hem volledig, dat tot en met Trente deze betrekkingen veel inniger gedacht werden dan na Trente (62-63, 67, 92-93 en 99-105). Trouwens L. zegt zeer duidelijk dat het geloof nodig is, „ut consequatur gratia" (62, noot 35; 36, noten 36 en 37), wat voor Thomas al even duidelijk was. Nergens wordt beweerd dat het „berouw de vergiffenis der zonden *verdient*" (76). Al deze begrippen: conditio, dispositio ad esse Sacramenti et ad fructum, meritum, etc. worden aanhoudend de ene voor de andere gebruikt, omdat E.B. helemaal geen kennis heeft genomen van de theologie van die tijd.

Deze studie heeft althans dit resultaat bereikt, wat E. B. enkele malen half impliciet schijnt te hebben erkend, dat de hele theologie van L. veel minder te danken heeft aan het Nominalisme, zoals Bouyer nog onlangs beweerde, maar veel meer aansluit bij een nog niet voldoend gekende mystieke traditie. Deze werd wellicht geleidelijk uit hare orthodoxie afgeleid en verbogen, door een overdreven spiritualisme (zie J. ETIENNE, *Le spiritualisme érasmien,* 1956), en de hevige reactie van L. tegenover het pauselijk gezag en elke vorm van kerkelijk gezag en traditie. Maar het is opvallend hoe de aandachtige Schriftstudie van L. hem sommige exegetische inzichten heeft doen winnen rond het begrip „Iustitia Dei", die hem terecht van de aristotelische bepaling afbrachten, en hem tot resultaten leidden, die S. Lyonnet bij de hedendaagse R.K. exegeten tot gemeengoed heeft gemaakt. P. Fransen

Wilhelm NIESEL, *Die Theologie Calvins.* 2. neubearbeitete Auflage, München, Chr. Kaiser Verlag, 1957, 16 x 24, 255 blz., ing. DM 11.80, geb. DM 14.—.

W. Niesel heeft zich reeds bekend gemaakt met talrijke studies over Calvijn, en een nieuwe uitgave van diens werken. Zijn eerste werk over de gehele theologie van Calvijn verschijnt hiermede in tweede uitgave, waarin hij de meest recente literatuur heeft bijgewerkt. Het interessante bij W. N. is dat hij voor zijn interpretatie van Calvijn principieel niet grijpen wil naar psychologische, filosofische of volkskundige interpretaties. Hij erkent deze elementen in de complexe figuur van Calvijn, maar betoogt terecht dat zijn doctrine allereerst als theologie moet worden beoordeeld. Calvijn, beweert hij herhaaldelijk, was Fransman, was gevormd door het humanisme, kon vaardig speculeren, maar dit komt bij hem slechts op het tweede plan: vóór alle speculatie wil hij zich gebonden weten aan het Woord van God, en een theologie geven van de Openbaring.

Een tweede doelstelling van W. N., is de sleutel te achterhalen van Calvijns theologische synthese. Hij bewijst door preciese analyses van de *Institutio* en van de Commentaren op de Schrift dat het zeker niet is de leer van de algemene voorbeschikking ten goede of ten kwade, een speculatieve beschouwing, waaraan Calvijn ten hoogste toegeeft op een ogenblik van controverse, maar waar hij principieel eerder huiverig en afwijzend voor staat. Deze theoretische kernpositie zou in het Calvinisme zijn opgenomen door Beza. Met dezelfde zorg toont hij aan, dat onze werken ons niet op deze wijze de zekerheid geven van onze voorbeschikking, als gemeenlijk beweerd wordt t.a.v. Calvijns leer. Men kan in zijn werken enkele keren een exposé ontmoeten, dat enigermate vergeleken kan worden met wat men het „syllogismus practicus" noemt, maar ook deze beschouwingen komen meestal op de tweede plaats. Het is er op dezelfde wijze mede gesteld als met wat men de oud-testamentische geest heeft genoemd van het Calvinisme. Voorzeker het Oude Testament leeft van de Belofte zoals ook het Nieuwe, maar in het Oude wordt de Christus aangekondigd die komen moet om ons te verlossen, in het Nieuwe om ons te oordelen op de Laatste Dag.

Als hoofdthema van Calvijns theologie geeft W. N. Christus aan. Zijn theologie is bij uitstek christologisch georiënteerd. En omdat de H. Geest ons in het Nieuwe Testament

wordt geopenbaard als Diegene die ons tot Christus brengt, zal zijn theologie meteen, en in dezelfde verhouding pneumatologisch zijn. Voor de rest volgt het plan van het boek de gewone volgorde van de theologische tractaten, zodat het een zeer handig werk geworden is voor de dogmaticus, die naar de juiste doctrine van Calvijn gaat zoeken op een of ander punt van het christelijk geloof.

Het enige wat W. N. duidelijk niet kent is de R.K. theologie. Herhaalde malen zal hij opmerken, na een analyse van de eigen positie van Calvijn, „damit hat er aller römischen Polemik den Boden entzogen". Dit mag dan juist zijn voor bepaalde nominalistische of laatscholastische posities in de XVIde eeuw, maar zijn interpretatie zal zich integendeel veel meer lenen tot een werkelijk oecumenisch gesprek dan de zg. klassieke posities van het orthodoxe Calvinisme. Zoals H. Kung het laatst heeft bewezen in zijn studie over K. Barth, *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, 1957, komen verscheidene diep religieuze bekommernissen en theologische motieven erg dicht bij elkaar te staan. In alle geval zal elke gezonde R.K. theologie dikwijls spontaan instemmen met bepaalde dogmatische vragen, ook daar waar het antwoord dat hierop moet worden gegeven, niet altijd hetzelfde zal zijn.

P. Fransen

Otto Weber, *Karl Barth's Kirchliche Dogmatik, Ein einführender Bericht*, 3. erweiterte Auflage, Neukirchen, Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957, 15 x 24, 282 blz.

Henri Bouillard, *Karl Barth, I. Genèse et évolution de la Théologie dialectique*, et II. *Parole de Dieu et existence humaine*, Première et Deuxième Partie, (*Théologie*, Etudes publiées par la Fac. de Théol. S.J. de Lyon-Fourvière, vol. 38 et 39), Paris, Aubier, 1957, 14 x 23, 284, 288 en 308 blz.

Theologisch blijft Karl Barth onze tijd beheersen. In de mate echter dat zijn *„Kirchliche Dogmatik"* hare voltooiing nadert (10 Bd. met 7843 blz.), wordt het steeds moeilijker om het geheel te overzien. Daarom heeft O. Weber met goedkeuring van K. Barth een inleidend overzicht gegeven van alles wat tot nog toe is verschenen. Deze derde uitgave heeft hij bijgewerkt van Bd. I, 1 tot Bd. IV, 2. O. W. blijft principieel neutraal en onpartijdig, zo objectief en zakelijk mogelijk. Hier en daar wijst hij wel op een mogelijke of duidelijke invloed, op een expliciete of stilzwijgende reactie (als tegen Bultmann of Brunner), op een typisch reformatorisch standpunt, of integendeel op een tamelijk originele en unieke these. Enkele malen bekent hij dat het zijn taak ook is te wijzen op het „nieuwe" in K.B. Dit „nieuwe" wordt dan altijd gezien tegenover de klassieke achtergrond van de reformatorische theologie. Op de soepele en veelzijdige ontwikkeling bij Barth zelf schijnt hij niet te willen ingaan, wat erg jammer is. De grootste aandacht wijdt hij aan de expositie van de logische en systematische strukturen van het werk. Daarom zal hij lange hoofdstukken soms in één enkele zin resumeren, omdat deze konstruktief onbelangrijk schijnen. O. W. is zich zelf maar al te goed bewust van de tekorten, die bij dergelijke onderneming onvermijdelijk zijn. Ook K. Barth blijft er rustig bij, omdat beiden weten dat soortgelijke arbeid alleen maar nuttig is „zum Lesen und Verstehen" van het geheel. „Ich verstehe seine Arbeit als den Entwurf einer Landkarte des schon so weit gewordenen Gebietes der Kirchlichen Dogmatik" (6).

Zo geen enkele reformatorische theoloog K. B. kan ignoreren, zal het zeker opvallen, hoe K. B. steeds de beste R.K. blijft boeien, al was het omdat hij in het volste bewustzijn van het goddelijk mysterie toch over zijn geloof precies en dogmatisch durft te denken en dit van uit een steeds bredere kennis van de christelijke literatuur, en dus ook Traditie. Na de fijnzinnige analyses van L. Malevez en het ietwat simplistische werk van J. Hamer heeft de soliede studie van Urs von Balthasar de theologische dialoog op een hoger niveau geplaatst. Hierin is hem reeds in 1955 E. Riverso gevolgd, *La Teologia existenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema*, Napoli, Istituto Edit. Mezziogiorno, 1955. In 1957 zijn dan twee werken verschenen, die de discussie een hele stap verder brengen, de ophefmakende arbeid van H. Küng met het niet minder opvallend *Voorwoord* van K. Barth zelf (P. Smulders, in *Bijdragen* 19 (1958) 77-87 en Mgr. G. Philips in *ETLov.* 34 (1958) 51-55), en het driedelige werk van H. Bouillard. Men zal zich wellicht nog herinneren hoe de verdediging van dit proefschrift aan de Sorbonne, met als promotors Henri Gouhier en Jean Wahl, het cultureel en religieus evenement is geweest van het jaar in de Franse hoofdstad. Bij uitzondering had de Sorbonne een studie aanvaard over een nog levende auteur, en K. Barth was in persoon op de defensie aanwezig. De bekende thesis van Laurentin over Maria was reeds op de Sorbonne het teken geweest dat de eeuwenoude Parijse Universiteit met een eng laïcisme had gebroken, en zich weer ging interesseren voor theologische onderwerpen.

Het plan van H. Bouillard is eenvoudig. In een eerste deel onderzoekt hij met de grootste

nauwkeurigheid de invloeden op het denken van K. Barth, de theologische kontekst van zijn werk (Fr. Gogarten, E. Brunner, R. Bultmann), en de veelzijdige en veelzinnige evolutie binnen zijn denken zelf. Wij hebben zo iets over Barth nog niet ontmoet, en reeds van uit dit standpunt zal zijn werk onvervangbaar blijven. Als uitgangspunt neemt hij de reeds bekende „Theologie der Krisis" uit de tweede uitgave van de *Römerbrief*, 1922. Hierna volgt hij ten slotte in grote trekken de typering van Balthasar: „Die Periode der Dialektik — Die Wendung zur Analogie — Die Vollgestalt der Analogie". Maar deze ontwikkeling wordt nu met de grootste zorg ontleed, tot in haar ethische en zelfs praktisch-politieke implicaties in het leven zelf van Barth, in zijn talrijke artikels, manifesten en kleinere werken. Hierbij worden heel wat oppervlakkige en al te zeer verspreide meningen rechtgezet, als b.v. de invloed van S. Kierkegaard is sterk terug gelopen alsmede die van het existentialisme, terwijl Anselmus een beslissende plaats inneemt; wanneer K. Barth op God als „der ganz Andere" drukt, neemt hij een zekere natuurlijke godskennis aan, terwijl waar hij deze heftig verwerpt, hij meteen ook niet meer gewaagt van God als „der ganz Andere" (II/2, 186-187); zijn platonisme; het feit dat hij na het werk van Urs niet meer, uitdrukkelijk althans, de roomse „analogia entis" aanvalt; zijn blijvende actualistische grondvisie samen met de vele verrijkingen en verruimingen van uit een bredere kennis van de historische theologie; de originaliteit van zijn predestinatieleer, ook binnen de reformatorische denkwereld.

In het tweede deel herneemt Bouillard de hele theologie van Barth: in de eerste deelband gezien als „Woord Gods": Gods handelen met de mens: de verzoening, de voorbestemming, de schepping en de mens van uit God; in de tweede deelband volgt het antwoord van de mens van uit zijn nieuwe existentie in Christus: de subjectieve heilsaanvaarding, de kennis van God en de Godsbewijzen, en de theologische ethiek. Wij staan voor een echt voorbeeld van oecumenisch gesprek. Eerst komt telkens Barth zelf aan het woord in eigen taal en denkvorm (niet scholastisch vertaald als bij A. Walkenbach; zie G. Philips in *ETLov* 36 (1958) 48-49). Daarop zal hij onvermoeibaar alle punten doornemen, die zeker moeten toegejuicht worden, deze die juist en christelijk worden gedacht, en ook deze die nog kunnen aanvaard worden, althans in bepaalde betekenissen. Daarop volgt de R.K. positie, soms uitvoerig uiteengezet aan de hand van de Schrift, als antwoord op het eigen „Anliegen" van Barth. Ten slotte komt wat niet kan aanvaard worden, en waarom. Bouillard neemt zijn tijd, schrijft steeds even rustig en sereen, en zeer genuanceerd. Hierin overtreft hij zelfs Urs von Balthasar.

Het ritme en de inhoud van het gesprek worden magistraal in deel II/2, waar hij de kennis van God ontleedt, de bewijzen van Gods bestaan, en de vele juiste en minder gelukkige R.K. opvattingen over de „analogia entis" aflijnt. Barth immers kent alleen de suareziaanse, die de analogie op het conceptuele plan houdt, en niet in de dynamische ruimte van de affirmatie van de menselijke geest. Zijn centrale kritiek zal steeds blijven, dat de vele positieve aanwinsten van de Barthse theologie voortdurend ondermijnd worden door zijn overspannen actualisme. Vandaar ook de verwarring tussen de ontologische zijnsorde en de menselijke denkorde. Zo het absoluut waar is dat alles van God komt door Christus, en dus ook alles van uit God bestaat, wil dit daarom niet zeggen dat wij diezelfde werkelijkheid als door Gods ogen kunnen inzien, en niet van onder uit in zijn veelvuldige gebrokenheid vaststellen. *„Cette tendance au survol*, que nous avons souvent notée, ne lui est pas particulière, il est vrai... Mais, dans la mesure où l'on y cède, le discours théologique, au lieu de *réfléchir* simplement la Parole de Dieu parmi les hommes, revêt l'apparence d'une gnose tombée du ciel." II/2, 300.

Nog een laatste vraag. Welk is nu de juiste interpretatie van K. Barth, die door Hans Küng voorgesteld, of deze van Bouillard? Een enkele keer distancieert Bouillard zich van een al te optimistische interpretatie van Küng op het punt van de rechtvaardigingsleer (II/1, 77, noot 6). P. Smulders en G. Philips betwijfelen of Küng Barth juist heeft weergegeven, waar tegenover staat dat Barth zelf uitdrukkelijk zijn instemming betuigt. Ons verwondert het wel, zoals G. Philips, dat Barth het „ontische" aspect van de Rechtvaardiging zou aanvaarden. „Ontisch" is wellicht het meest gesmade woord in de reformatorische theologie, het schandmerk van de hele R.K. theologie en het roomse synergisme. En toch heeft Barth bij Küng de blz. 77-78 en 253-254 gelezen, waar deze er rond voor uitkomt!

Ligt het antwoord wellicht niet in de vraag van L. Leuba (*Verbum Caro*, 1 (1947) 4-24): is Barth een systematicus of een profeet? Veronderstelt hij de klassieke theologie om er slechts een profetisch en pathetisch gespannen *correctief* aan toe te voegen, of geeft hij werkelijk een systematisch overzicht van de gehele christelijke geloofsleer van uit zijn reformatorisch inzicht? Bouillard neemt in zijn eindbesluit deze vraag weer op, en geeft hierop een zoals altijd uiterst genuanceerd antwoord (II/2, 285-293): hij is op een al te duidelijke wijze een systematicus, maar die gedreven wordt door het profetisch correctief, waarin zich zijn persoonlijke roeping zou uitspreken. H. Küng heeft alleen aandacht voor het positieve

„Anliegen" van Barth. Waar hij „gefährliche Neigungen" van Barth samenvat, komt zijn kritiek grotendeels overeen met deze van Bouillard *(Rechtfertigung*, 1957, 271). H. Küng kijkt ten slotte, zoals hij zelf herhaaldelijk bekent, minder naar „was man sagt", dan naar „*wie* man es sagt" (ibid., 18, 21-23 en 41). Zijn grote bekommernis is te bewijzen dat dit profetische „Anliegen" van Barth in een ruime en brede roomse theologie meer dan bevredigend antwoord bekomt. Daarom zijn talrijke citaten van R.K. auteurs, en zijn gedetailleerde Schriftstudies, en analyses van terminologie. Het gaat immers om „eine andere Sprache" (eerste hoofdstuk). Wij denken dat dit werk nooit genoeg kan hernomen worden. Hoe dikwijls hebben wij in oecumenische gesprekken en in protestantse werken over de R.K. theologie moeten vaststellen dat de Protestanten, na lezing van enkele meer of mindere centrale R.K. werken, steeds beweren beter te weten, hoe de R.K. theologie moet gezien en gedacht worden dan de katholieken die er zelf in staan en er van leven! Hetzelfde fenomeen herhaalt zich in dit zo belangrijke gesprek: na het werk van Urs von Balthasar en in het *Voorwoord* op het werk van Küng vraagt Barth zich af of beide schrijvers wel juist het R.K. denken weergeven. Jammer genoeg zullen enkelen — „des esprits chagrins", zoals Mgr. Philips het opmerkt — er wel voor zorgen dat Barth in deze jammerlijke opinie bevestigd wordt, alleen omdat zij bij deze twee auteurs de knusse, de comfortabele en al te afgeronde en gladde formuleringen niet meer terug vinden uit hun handboeken.

H. Bouillard van zijn kant is een Fransman, die houdt van zuiver en helder denken. Hij staat voorzeker buitengewoon open voor het christelijke en theologische „Anliegen" van Barth, maar ten slotte zal zijn groot bezwaar blijven, en trouwens volledig terecht, dat deze theologie niet te denken is, dat zij in haar paradoxale en actualistische vormen telkens weer de positieve aanwinsten en inzichten ondergraaft en verloochent. Beide standpunten lijken ons rechtvaardig, al zal een oppervlakkige lezer bij Küng wellicht de indruk krijgen dat alles in kannen en kruiken is, en Barth voor de bekering staat!

Een laatste opmerking. Gedurende de spannende lezing van het werk van Bouillard is ons opgevallen, hoe de theologie van Jan van Ruusbroec van uit haar dialektisch gespannen platonisme een wellicht rijker antwoord zou kunnen geven op de centrale bekommernissen van Barth, en wellicht meer aangepast aan zijn denken dan sommige R.K. scholastieke werken. Een enkele keer, bij de behandeling van het imago-thema, is dit ook Bouillard niet ontgaan (II/1, 205, noot 3).

P. Fransen

Richard BAUMANN, *Fels der Welt, Kirche des Evangeliums und Papsttum*, 2. Auflage, 4. bis 7. Tausend, Tübingen, Katzmann-Verlag, 1957, 15 x 23, 452 blz., geb. DM 22.80.

Schr. is een van de meest vooruitstrevenden onder de „katholiserende" Duitse Lutheranen, die zich rondom H. Asmussen groeperen. In verschillende werken had hij zich reeds met het pauselijk primaatschap ingelaten. Nooit tevoren deed hij het zo grondig en uitvoerig. In de Schrift staat, volgens hem, duidelijk te lezen dat Petrus een effectief, en niet enkel een ere-primaatschap kreeg toegewezen, ook wat betreft uitspraken in zake geloofsleer. Tevens blijkt uit de Schrift dat dit primaatschap volgens goddelijk recht in de Kerk tot aan Christus' Wederkomst moet worden voortgezet. Christus noemt zijn Kerk een kudde, maar kudde veronderstelt één herder (33-35). Petrus krijgt de opdracht de kudde te weiden (Jo 21). Christus' blijvende pneumatische aanwezigheid en een menselijk stedehouderschap staan niet in tegenspraak (179). Wel is er tegenspraak bij Cullmann, welke deze leidersrol tot de persoon van Petrus beperkt (87). Aanknopingspunten voor een leer aangaande de successie van het primaatschap vindt men bij meerdere moderne protestantse exegeten (zelfs bij Barth, 364) maar geen enkel was tot nog toe volkomen consequent in de toepassing van het algemeen successieprinciep ook op het geval van Petrus (355). Indien men voor Mt 16. 18, Lc 22. 21 en Jo 21 de gewone regels toepast, welke volgens de meest gezaghebbende lutheraanse auteurs bij de prediking van de H. Schrift in acht dienen genomen te worden, staat het buiten twijfel dat ook de noodzakelijkheid van een voortgezet primaatschap verkondigd moet worden. Anders verminkt men het kerugma. Hetgeen over Petrus in de Schrift wordt gezegd geldt voor heel de tijdsduur van de kerkgeschiedenis (143-144); de functie, welke hem werd toebedeeld, moet voortgaan ook in onze tijd (86, 348). Hoewel Luther op een gegeven ogenblik de Paus gezien heeft als de antichrist (en zelfs dit was een impliciet erkennen van de uitzonderlijke plaats welke de bisschopszetel van Rome in de Kerk inneemt) had hij het ten slotte veel meer tegen (reëel bestaande) misstanden dan tegen het primaatschap zelf (207-218). Luthers exegese is onhoudbaar. Tegen Leo X, die hem in de ban sloeg, beriep hij zich op een oecumenisch concilie. Trente heeft tegen hem beslist. Maar had niet reeds tevoren God zelf zijn oordeel uitgesproken en blijkt dit niet uit Luthers verwijfeling in zijn laatste levensjaren (373)? Luther is niet onfeilbaar. Dit blijkt uit zijn onverantwoorde en onverdedigbaar antisemitisme (376). Melanchton (zoals ten slotte Luther zelf) wilde een pauselijk primaatschap van

menselijk recht erkennen (236). In de Confessio Augustana van 1530 wordt de vraag naar de juiste interpretatie van de Petrusteksten in de Schrift onbeslist gelaten (235) en wordt evenmin geraakt aan het „Primatsgefüge der Hierarchie" (374). Men mag zeggen dat het voor de lutheraanse gemeenschap nooit definitief werd uitgemaakt wie in de Kerk dan wel het laatste beslissingsrecht bezit in zake geloofsleer (224, 320). De positie van R. Sohm dat Kerk en rechtsorganisatie onverenigbaar zijn is sinds lang voorbijgestreefd. Ieder erkent nu de noodzakelijkheid, althans van een pneumatisch en sacramenteel opgevat, kerkelijk recht (305-308). Wel was de Reformatiebeweging gewettigd als reactie tegen bestaande misstanden (404). Jammer genoeg heeft Eck dit nooit aan Luther willen toegeven (217). In 1949 verklaarde landbisschop Wurm officieel dat het „niet met de Schrift strijdig is te houden dat de opperleiding van de Kerk berust bij de opvolger van Petrus op de Roomse bisschopszetel" (393). Zou schr. het primaatschap, zoals het nu gegroeid is, willen aanvaarden? Hij citeert Wurm, die als ideaal ziet: „een patriarchatensysteem, waarbij de Roomse Stoel het geestelijk leiderschap zou worden toegekend" (396). Zelf schijnt hij nog verder te willen gaan. Ook hetgeen van goddelijk recht is is voor gewettigde ontwikkeling vatbaar. Zoals het dogma groeide in de Kerk, zo ontwikkelde zich ook het primaatschap (316-317, 433). Het primaatschap is „das oberste Amt in geistlicher Machtvollkommenheit" (351); het omvat een „Vorrang der Vollmacht bei den Lehrentscheidungen der Kirche und ihren entsprechenden gesetzgeberischen Rechtsmassnahmen" en steunt op Gods bijstand (352).

Men kan zich na dit alles afvragen waarom schr. dan niet tot de Roomse Kerk toetreedt. Al zegt hij dit nergens uitdrukkelijk, menen wij zijn positie als volgt te kunnen omschrijven: Hij voelt zich in de lutheraanse gemeenschap reëel lid van de universele Kerk (389). De Reformatie heeft gedwaald in haar Schriftinterpretatie maar God wil nu de lutheraanse gemeenschap in genade ontvangen. Dit blijkt hieruit dat binnen die gemeenschap reeds een kleine groep tot het juiste inzicht kwam en dat dit nieuw gewonnen inzicht vrij mag beleden worden (407). Schr. wil bruggenbouwer zijn, naar beide zijden (393). Aan evangelische zijde moet men dan beginnen met al het oude kerkelijke erfgoed, dat Luther nog erkende, opnieuw te valoriseren en vervolgens aan te tonen hetgeen bij Luther in strijd was met de Schrift, zoals b.v. zijn leer over het primaatschap en het Sola gratia (401 sq.). Het énige waar het vooralsnog op aankomt is het recht binnen de lutheraanse gemeenschap de leer van het primaatschap te mogen prediken: „Freiheit für Gottes Wort" (434). Dit recht eist schr. op voor zich zelf en voor de 185.000 predikanten van de 240.000.000 gelovigen, welke het wereldprotestantisme telt. Een recht, dat voor die predikanten tevens plicht wordt als zij de waarheid hebben ingezien (387, 118). De lutheraanse kerkorde gebruikt een perikopenboek, dat aangeeft waarover iedere zondag gepredikt moet worden. Dit perikopenboek bevat ook de Petrusteksten. Door gewoonweg deze teksten kerugmatisch te verkondigen, d.i. deze teksten, zoals de overige schriftteksten, voor onze tijd te actualiseren, zal God door de predikant de gemeente verlichten (144, 99).

Vooral belangwekkend leken ons in dit werk de exegetische verklaringen, o.a. aangaande Act 15 (367) en de hoofdstukken, waarin de ontwikkeling van Luthers denken behandeld wordt. Een diepgaande studie verdient van katholieke zijde hetgeen B. zegt over het verband tussen evangelieprediking en priesterschap. Wij vergeten wellicht te veel dat de priester niet enkel bedienaar der sacramenten moet zijn maar ook bedienaar van Gods Woord, en niet louter zedeleraar. Schr. houdt een hartstochtelijk pleidooi voor het primaatschap. Hij wil daarbij geen enkel argument onbenut laten. Dit verklaart de vele herhalingen, telkens nochtans met een andere schakering, en de vele aanhalingen, waarbij hij de geciteerde auteur telkens een eind weg meeneemt naar de juiste oplossing toe. De titel van het boek, aan J. JEREMIAS' *Golgotha* ontleend (414), illustreert zeer goed de thesis, welke schr. wilde bewijzen en o.i. ook bewezen heeft: Petrus wordt in Mt 16. 18 door Christus gelijkgesteld met de wereldrots, het middelpunt van de wereld welke, volgens een joodse traditie door meerdere christelijke schrijvers uit de oudheid overgenomen, eens de plaats was waar de eerste mens geschapen werd en begraven lag en waar later de tempel van Jerusalem verrees. Hij en zijn opvolgers zijn, volgens Christus' wil, het onverwoestbaar fundament en het onvervangbare middelpunt van de éne wereldkerk (58).

J. Van Torre

Gottlieb SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium, Ihre analoge Einheit, theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich,* Freiburg, Karl Alber, 1957, 12.5 x 20.5, X + 136 blz., DM 7.80.

Terecht merkt G. S. op, dat het thema „Wet en Genade", ten overvloede behandeld bij de Protestanten, vooral bij de Lutheranen, waarop ook filosofen en juristen graag terugkomen onder het motto „Wet en vrijheid", veel te weinig aux sérieux genomen wordt bij de R.K. theologen. Het is nochtans een bij uitstek bijbels, en niet alleen Paulinisch thema, en trouwens een van de meest aangrijpende religieuze vragen. In onze tijd kent hij enkel het

grote werk van B. HAERING, *Das Gesetz Christi*, waarin de auteur zich de inspanning getroost op dit probleem in te gaan.

De eerste aanleiding voor deze studie was een uitnodiging van K. Barth om aan de Universiteit van Bazel enkele lezingen te houden over een dergelijk onderwerp. Zo komt het dat G. S. ook rekening houdt met de Lutherse en Gereformeerde thematiek. Naar zijn mening echter is het een „reformatorisches Thema mit katholischer Vergangenheit". Het is ook die „Vergangenheit", die hem het meest interesseert. Men moet bekennen dat de fijne humanist, die G. S. ook is, interessante, en haast onbekende teksten heeft opgediept bij Thomas, Bonaventura, en vooral Augustinus. Analogieën uit de Griekse filosofie, heel speciaal uit de werken van Herakleitos, uit de rechtswetenschappen, uit de poësie, als bij Hoelderlin, wijzen op het algemeen-menselijk aspect van deze vraag.

Als specialist echter van de „analogia entis et fidei" gaat zijn aandacht speciaal naar het systematisch en begrippelijk uitwerken van de verschillende analoge verhoudingen tussen „Wet" en „Genade", zowel in zich zelf als op het heilshistorisch vlak: Oud Testament en Nieuw Verbond. De sleutel-formule van het hele werk is de treffende tekst van AUGUSTINUS uit *De spiritu et littera:* „Lex data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur", wat door Thomas op verrassende wijze uitgebreid wordt in I-IIae qu. 106 art. 1 en 2. De begrippelijk acribie van G. S. zal wellicht een of andere moderne denker op de zenuwen werken. Hij heeft wel een zekere neiging tot preciositeit. Het kan echter niemand ontgaan, dat de rijke acquisities van de exegese, de heilshistorische beschouwingswijze, de eerbied voor de waarde van de metafoor en zijn humanistische cultuur hem heel wat meer registers ter beschikking stellen dan er op het harmonium van een al te schoolse scholastiek te vinden zijn. Het werk heeft daarenboven zijn oecumenisch belang, al zal het nog een tijd duren, vooraleer de meeste protestantse specialisten in R.K. theologie zullen erkennen dat wellicht een R.K. theoloog nog het best weet, hoe zijn Kerk precies denkt. Dit laatste echter: „sine ira et studio"!

P. Fransen

Dr. J. T. BAKKER, *Kerugma en Prediking*, Rede gehouden bij de aanvaarding van het Hoogleraarsambt aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland op 28 mei 1957, Kampen, J. H. Kok, 1957, 17 x 24.5, 36 blz., ing. *f* 1,50.

Walter LÜTHI und Eduard THURNEYSEN, *Predigt — Beichte — Abendmahl, Ein Wort an unsere Gemeinden*, Zollikon, Evangelischer Verlag. voor Nederland en het Nederlands taalgebied: G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1957, 15 x 20, 125 blz., ing. *f* 6,30.

Het is wel opvallend hoe de vernieuwing van het liturgisch inzicht dikwijls ook gunstig en inspirerend inwerkt op een verdiepte theologie van de prediking. Zo is het wel treffend in de Academische Rede van Prof. Dr. Bakker, hoe hij, sprekend over de prediking van het Woord, een taal gebruikt, die wij spontaan aanwenden, wanneer wij spreken over de Sacramenten. Wij kunnen zeker theologisch bij deze uiteenzetting allerhande nuttige dingen leren. In het Nederlands taalgebied werd trouwens reeds herhaalde malen, ook van R.K. zijde, gewezen op de innige betrekking tussen prediking en Sacrament. Speciaal eigen aan de uiteenzetting van Dr. Bakker zijn de bezwaren die hij ervaart, wanneer hij ook het kerugma in de prediking voorgesteld wil zien.

W. Lüthi gaat uit van dezelfde formulering door Bullinger van het wezen van de prediking: „Praedicatio verbi Dei est verbum Dei". Hij raakt deze vragen evenwel eerder aan vanuit het pastorale perspectief, waarbij hij op fijnzinnige wijze zeer waardevolle opmerkingen maakt over de nederigheid, de schamelheid en de hoge verantwoordelijkheid van het menselijke instrument, waarvan Gods genade zich bedient. Zijn stuk over het Avondmaal is ook zeer pastoraal georiënteerd, al lijdt zijn uiteenzetting ten zeerste onder de onduidelijkheid en verdeeldheid, waaronder de opvatting over het Avondmaal in het Protestantisme gebukt gaat.

Men vindt deze tragische dubbelzinnigheid nog sterker terug in het hoofdstuk over de biecht door Thurneysen. Deze geeft zich ten volle rekenschap van de aantrekkingskracht die de R.K. Biecht op het Protestantisme tegenwoordig uitoefent, wat nog het best tot uiting kwam op de Frankfurter Evangelische Kirchentag in 1956. Heel zijn zorg bestaat hierin de „evangelische biecht" — hij kan jammer genoeg geen ander woord vinden — duidelijk te onderscheiden van het R.K. Sacrament. Zelfs waar hij M. J. Scheeben citeert, is hij wel gedwongen van deze een caricaturaal beeld te geven, als zou de Biecht geen ecclesiaal aspect hebben (hij zal spreken van „Gemeinde"), als zou de priester *op eigen gezag*, zij het in naam van Christus de zonden absolveren, waarin zelfs een kind hem zou kunnen verbeteren. Dat Christus alleen de zonden vergeeft, hebben ook wij van Christus mogen leren. Daarvan staan zijn huiver voor elke „organisatie", voor elke „institutionering" van deze vergiffenis. Hierin komt voor de zoveelste maal tot uiting het zo treffende woord

van Prof. Dr. van de Pol, dat de diepste grond van de Reformatie is en blijft een „vertwijfeling aan de zichtbare Kerk, dat zij werkelijk de Kerk van Christus zou kunnen zijn."

P. Fransen

Park Hays MILLER, *Why I Am A Presbyterian*, New York, Thomas Nelson & Sons, 1956, 14 x 21, 200 blz., geb. $ 2.75.

Schr. wil ons inzicht geven in geschiedenis, leer, organisatie en bedrijvigheid van de negen presbyteriaanse kerkgemeenschappen in de U.S.A. in het algemeen, van de Presbyterian Church in the United States of America, waartoe hij behoort, in het bijzonder. De leer gaat terug op Calvijn en Knox, volgens de geloofsbelijdenis van de Westminster Assembly (1643-1652), maar deze belijdenis werd in de diverse gemeenschappen op verschillende wijzen aangevuld, gemilderd en geïnterpreteerd. Het geloof in de Drieëenheid werd bewaard maar de eed welke ieder bedienaar voor zijn ambtsaanvaarding dient af te leggen, houdt niet meer in dan „that they believe that the Confession of Faith contains 'the system of doctrine taught in the Holy Scriptures'" (71). Karakteristiek is de strenge organisatievorm, steunend op een consequent doorgevoerd kiessysteem vanaf de locale gemeente tot aan de nationale raad, met onderscheidene commissies en zelfs een hogere „judicial commission". Een fonds van 450 studiebeurzen zorgt voor de opleiding van nieuwe bedienaars, een ander voor de pensioenen van de bedienaars, ev. van hun weduwen en wezen. Zeer bedrijvig op gebied van onderwijs (van zondagsschool tot universiteit) en missionering (b.v. in Zuid-Amerika). Het is vooral naar aanleiding van deze laatste bedrijvigheid dat de R.K. Kerk het meermaals moet ontgelden. Zij is „the Crucifix and all it symbolizes" welke in Afrika, samen met het communisme, tegengesteld staat aan „the living Christ" (169). Binnen de algemene christelijke missionering wordt haar activiteit gebrandmerkt als: „the hampering political efforts of the R. C. Church" (154).

J. Van Torre

ZINZENDORF, *Herz und Herz vereint zusammen. Gebete des Grafen Zinzendorf*, mit einem Geleitwort von Bischof MARX und einem Nachwort herausgegeben von Walter LUDWIG. Stuttgart, Steinkopf Verlag, 1958, 10.5 x 15, 80 blz., geb. DM 2.40.

Deze korte, eenvoudige gebeden getrokken uit de werken van Zinzendorf illustreren goed zijn streven naar verzoening tussen piëtisme en lutherse orthodoxie, alsook tussen persoonlijke en gemeenschappelijke vroomheid. Aan die versmelting van dogmatische inhoud met liturgische stijl en piëtistisch gevoel danken zij hun ontegensprekelijke bekoorlijkheid.

R. Leys

G. P. VIGNAUX, *La Théologie de l'Histoire chez Reinhold Niebuhr. (Bibliothèque Théologique)*, Neuchatel-Paris, Delachaux & Niestle S.A., 1957, 16 x 24, 210 blz., 8.50 Zw.frs.

Deze dissertatie tot het verkrijgen van de dokterstitel in de letteren bevat een synthese van de leer van N., die door zijn talrijke publicaties thans in Amerika zowel op theologisch als op politiek gebied grote invloed uitoefent. Geboren in 1892 was N. van 1915 tot 1928 te Detroit dominee in de Duits-Evangelische Kerk. Daar greep hem in de zielzorg de onrust aan, die de richting voor zijn leven verder zou bepalen. Daar ontving hij de sterke impuls om het godsdienstige met het sociale te combineren. Hij wilde realistisch zijn. Meer dan door studie liet hij zich door de feiten van de dag en de „histoire contemporaine" stimuleren. Zo kwam hij tot een eigen opvatting van de theologie der geschiedenis, zonder deze echter te definiëren of juist te omschrijven.

Volgens de gegeven samenvatting, die goed overwogen lijkt, verstaat N. echter niet onder theologie de wetenschap van de openbaring, de wetenschap, die daarop steunt. Veeleer is het bij hem het besef van de ontoereikendheid van zijn filosofisch en rationalistisch uitgangspunt, dat hem zijn toevlucht doet nemen tot „het bovennatuurlijke" en tot Christus. Dat moet zijn theologie van de geschiedenis funderen. De sociologie en de anthropologie noemt hij het object van de theologische reflexie. Naar zijn concrete en existentiële opvatting vormen theologie en politiek een eenheid.

Bij kritische lezing van deze uiteraard summiere weergave vraagt men zich wel eens af: is N's oordeel en afwijzing van de opvatting van anderen voldoende gemotiveerd? Is de onderwerping aan Christus' wet in politicis (blz. 52) een bewijs „d'un esprit utopique"? Klinkt het gezegde „Nous ne croyons pas à la naissance virginale et la résurrection physique du Christ nous fait difficulté" (blz. 196) niet vreemd? Te oordelen naar deze condense synthese, die door tal van citaten en verwijzingen goed verantwoord lijkt, is N.'s theologie noch van rationalistische noch van fideïstische smetten vrij te pleiten.

P. Ploumen

WIJSBEGEERTE

G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts,* Cambridge, University Press, 1957, 15 x 23, XII + 487 blz., geb. 55/.

Dit uitgebreid werk is opgezet als een fundamentele, synthetische studie over de filosofie van de voorsocratici. Beide schrijvers zijn bekend door hun talrijke vroegere publicaties op dit gebied. Op een inleidende nota over de bronnen volgt een lange studie over de oudste Griekse cosmogonieën, over Hesiodos, de Orfische schriften en Pherekydes van Syros. De voorsocratici zelf worden in drie groepen ingedeeld: de Ioniers, de Italische Scholen, de systemen na Parmenides tot en met de atomisten en Diogenes van Apollonia. Voor elke filosoof worden de voornaamste bronnen aangegeven en een selectie van de fragmenten volgens hun ideologische inhoud ingedeeld. Deze citaten worden afgewisseld door kommentaren van de schrijvers. De talrijke filologische discussies, die rond de fragmenten zijn ontstaan, worden in kleinere druk weergegeven. De teksten werden in het Grieks opgenomen, maar in de vorm van voetnota's in het Engels vertaald. Het doel van de schrijvers is een zo objectief mogelijk beeld te geven van deze oude teksten en duidelijk onderscheid te maken tussen de vaststaande filologische verklaringen en de nog onzekere interpretaties. Nu de voorsocratici een geliefkoosd object zijn geworden van allerlei diepzinnige filosofische verklaringen, past het meer dan ooit, de teksten in hun objectiviteit vast te stellen. De voorbeeldige, wetenschappelijke arbeid van Kirk en Raven zal dan ook met vreugde worden begroet door allen, die zich interesseren voor de bronnen van het Griekse denken, en voor de hedendaagse interpretaties, die er aan worden gegeven.

F. De Raedemaeker

Aurelius Augustinus, *Die wahre Religion, De vera religione liber unus,* übertragen von Carl Johann Perl, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1957, 14 x 22, XXVI—134 blz., DM 7.20, geb. DM 9.60.

In het jaar 391, kort voor zijn priesterwijding in ditzelfde jaar, schreef Augustinus zijn „De vera religione" om zijn vriend Romanianus, die door zijn toedoen eens tot de manichaeën was overgegaan, weer tot de ware godsdienst terug te brengen. Voor onze tijd heeft dit werkje zijn groot nut wegens het thema „geloof-rede", zoals Augustinus het hier uitwerkt en bovendien is „De vera religione" een van de beste werken om met de leer van Augustinus, vooral met zijn filosofie, kennis te maken. Perl maakte een prettig leesbare vertaling, met goede inleiding en goede notities. De literatuur over Mani op blz. XXI vlg. met de korte uiteenzetting omtrent diens leer zou met nieuwe publicaties moeten worden aangevuld en gedeeltelijk gecorrigeerd.

J. Nota

Rudolf Schneider, *Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles, (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte,* Neue Folge, VI), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957, 12.5 x 20.5, 235 blz., ing. DM 10.—.

Het thema van dit boek wordt door de schrijver zelf duidelijk aangegeven: „Es muss mit dem Dogma gebrochen werden, dass Augustin allein auf die Seite Platos und der Platoniker gehöre, und dass Aristoteles und Augustin nicht zu einander passen" (blz. 136). Hij onderstreept het feit, dat Augustinus gedurende zijn rhetorische studies de fundamentele aristotelische grondbegrippen leerde kennen als de analogia entis, act en potentie, de transcendentalia, de categorieënleer, de vier oorzaken enz. Later, in de periode die volgt op zijn bekering, heeft Augustinus deze ontologie niet verzaakt, maar eerder verder nog doorgevoerd. Weliswaar is zijn fundamentele geesteshouding zeer verschillend van die van Aristoteles. Hij heeft alles gezien in het licht van de genadevolle God, die de zondige mens in zijn waardigheid herstelt. Dit christelijk fundament ontbreekt natuurlijk bij Aristoteles, maar evenzo bij Platoon. Ten tweede heeft Augustinus de aristotelische ontologie naar de subjectiviteit verlegd: de substantie, het zijn worden door hem in een ervaring van de ziel existentieel beleefd. Maar wat het wezen zelf van de ziel betreft, het onderscheid van haar vermogens, haar heerschappij over het lichaam, in dit alles is Augustinus aan het aristotelisme trouw gebleven. In het tweede en derde deel van het boek wordt dezelfde overeenstemming aangetoond in de „Ontologie der vegetativen Vermögen" en de „Ontologie der sensitiven Vermögen". Betreffende het vegetatieve en het sensitieve leven stemmen Augustinus en Aristoteles overeen, niet omdat Augustinus rechtstreeks de *de anima* zou hebben gelezen, maar behalve onrechtstreekse invloeden heeft de objektieve waarneming van de fenomenen beiden tot dezelfde inzichten gebracht: „Augustin und Aristoteles sind beide Beobachter vom Seienden, denen es um das geht, was die Sachen von sich selbst zeigen" (blz. 60). Op elk gebied accentueert de schr. de verschillen tussen Augustinus en Platoon, waardoor zijn overeenkomsten met Aristoteles nog duidelijker worden. Het boek herinnert

aan de stellingen van P. F. SCIACCA in *Saint Augustin et le néoplatonisme*, zodat eens te meer de absolute tegenstellingen in de geschiedenis van de filosofie in het ongelijk worden gesteld. Desniettegenstaande zullen zelfs deze overeenkomsten tussen Augustinus en Aristoteles nog scherper doen uitkomen, dat de fundamentele religieuze inzichten door de grote bekeerling toch eerder in een neoplatonische gedachtensfeer werden beleefd en in een neoplatonische terminologie werden uitgedrukt.

F. De Raedemaeker

Franz GRÉGOIRE, *Etudes hégéliennes, Les points capitaux du système, (Bibliothèque Philosophique de Louvain)*, Leuven, Publications Universitaires de Louvain, 1958, 17 x 24, IX—411 blz., 260 B.frs.

Bleef het neohegelianisme van het einde der vorige eeuw hoofdzakelijk beperkt tot Engeland en Italië, de invloed welke Hegel op de hedendaagse filosofie uitoefent is algemener en in een zekere zin reëler, ofschoon — of liever misschien juist omdat — niemand er nog aan denkt om het Hegelse systeem als zodanig weer tot het leven terug te roepen. Pogingen als die van Bolland en Hessing b.v. zijn uit de tijd. Anderzijds is de huidige belangstelling voor Hegel vaak erg partieel en willekeurig, wat een objectief begrip van zijn filosofie niet altijd ten goede komt. Zo zijn sommigen geneigd om de eigenlijke Hegel uitsluitend in de eerste werken en in de *Phänomenologie des Geistes* te zoeken en heel het later werk voor een betreurenswaardige verstolling van zijn oorspronkelijke filosofische intuïtie te houden. Waarbij nog komt dat ze deze eerste werken een beetje te zeer lezen door de bril van het na-oorlogse denken. Op zich is dit alles niet zo erg, het heeft zelfs zijn nut en zijn goede resultaten. Of echter het inzicht in Hegel zelf hiermede gediend wordt, is een andere vraag. In ieder geval, een boek als dit van Franz Grégoire kan men in deze situatie alleen maar met vreugde begroeten. Hierin gaat het over *Hegel zelf* en hoofdzakelijk over Hegels systeem zoals dit zijn definitieve vorm heeft gevonden sedert de *Phänomenologie des Geistes*. In tegenstelling met Hegelstudies als die van Fischer e.a. die een idee van het systeem willen geven door achtereenvolgens de grote werken verklarend te resumeren, behandelt F. G. de fundamentele inzichten van dit systeem door deze van uit alle werken tegelijkertijd te belichten. Wanneer deze methode, zoals hier het geval is, met een uiterste scherpte van geest wordt aangewend en tevens samengaat met een uitzonderlijke kennis van de teksten, verdient zij ongetwijfeld de voorkeur, omdat zij de auteur minder kans biedt om met schijn van eruditie de eigenlijke grondvragen, op het meest kritieke moment, te omzeilen. De grondkwesties welke F. G. behandelt en die samen werkelijk het fundamenteel geheel van het systeem bevatten zijn: het principe van de algemene *Widerspruch*, de eigenlijke betekenis van de *absolute Idee* en van Hegels Godsbegrip, het goddelijk karakter en de preciese zin van de *Staat*. Als inleidende kwestie komt *de houding van Hegel tegenover de existentie*, en als besluit wordt een bondig onderzoek ingesteld naar de respectieve primauteit van de *Vernunft* en het *Vernünftige*. Voor wie Hegel kent, zal het onmiddellijk duidelijk zijn, dat een uitvoerige studie van deze „points capitaux du système" niet mogelijk is zonder dat alle belangrijke aspecten van Hegels filosofie in deze studie betrokken worden: de waarde van de individuele persoon, de kwestie der persoonlijke onsterfelijkheid, de eigen aard van Hegels pantheïsme, zijn opvatting omtrent de godsdienst, de beschaving, het recht, de zin der geschiedenis, de objectiviteit der kennis, de natuur der vrijheid, het onderscheid van *Sittlichkeit* en *Moralität*, de verhouding van *Logik* en Natuurfilosofie, enz. Het is F. G. niet te doen geweest om eens te meer een nieuwe en originele verklaring van Hegels systeem uit te denken. Al te vaak danken dergelijke verklaringen hun originaliteit toch maar hoofdzakelijk aan hun eenzijdigheid. De bedoeling was *de grond zelf van het systeem* in het volle licht te plaatsen en precies te laten zien *wat men aan Hegel heeft*. Hierin is de auteur geslaagd en de grootheid van zijn werk ligt juist daarin. Jarenlange omgang met Hegel heeft hem in staat gesteld om direct naar het werkelijk essentiële der Hegelse gedachte te gaan en een helderheid te scheppen in problemen die meestal met veel eruditie verduisterd worden. Daarom is dit boek geworden tot een soliede en betrouwbare basis voor elke meer in detail tredende Hegelstudie. De auteur karakteriseert ergens Hegel als „un réaliste, au sens courant du terme: un homme peu enclin à se payer de mots". Ditzelfde kenmerk van superieure en luciede zakelijkheid kennen we graag aan de auteur zelf toe.

L. Vander Kerken

Ludwig ARMBRUSTER S.J., *Objekt und Transzendenz bei Jaspers, (Philosophie und Grenzwissenschaften*, IX. Band, 1. Heft), Innsbruck, Felizian Rauch, 1957, 13.5 x 22, 137 blz.

„Jaspers heeft naar onze mening," schrijft L. A., „in zijn object-begrip bredere logische grondslagen gelegd dan die welke hij zelf de facto voor de uitbouw van zijn filosofie benut". Dit inzicht heeft de auteur op de idee gebracht om deze grondslagen alsmede hun

logisch karakter eens in een scherper licht te stellen, en dit met de uitgesproken bedoeling om zich van de *metafysische* mogelijkheden welke in Jaspers' filosofie schuilgaan, te vergewissen. L. A. is derhalve in deze studie — waarvan men de uitzonderlijke helderheid ten zeerste appreciëren zal — het oeuvre van Jaspers (vooral zijn *Philosophie* en zijn *Von der Wahrheit)* onder de speciale, maar zeer belangrijke hoek van de *objectiviteit* gaan bekijken. In dit verband moesten natuurlijk de fundamentele categorieën van Jaspers' denken naar hun preciese waarde en betekenis onderzocht worden: de *Gegenstand,* het *Ungegenständliche,* de *Welt*-immanentie van het object, het *Umgreifende,* de *Transzendenz* en de *Chiffer.* De specifiek Jasperse zin van de objectiviteit treedt hierdoor geleidelijk aan het licht. Overeenkomsten met Hegel worden terloops discreet onderstreept. Eveneens wordt bij gelegenheid de positie van latere filosofen als Theodor Litt en Helmut Kuhn met die van Jaspers geconfronteerd. Na de logische fundamenten van Jaspers' filosofie zorgvuldig omschreven te hebben, heeft de auteur ten slotte geprobeerd om deze fundamenten tot hun verdere logische consequenties door te denken, om zo binnen Jaspers' eigen idee een perspectief te schetsen naar een solieder zijnsbegrip. Ofschoon in een dergelijke onderneming onvermijdelijk de invloed van persoonlijke inzichten meespeelt — we denken hierbij b.v. aan het accentueren van een zekere zijnsanalogie — toch gaat de auteur zeer voorzichtig te werk, en verliest hij niet uit het oog dat de grenzen van een bepaalde filosofie nu eenmaal tot haar oorspronkelijke inhoud horen. Het is hem helemaal niet te doen geweest om uit Jaspers' geschriften een „Metaphysik eines im Besitz des absoluten Seins sich bereits befindenden Geistes" te voorschijn te toveren; maar wel om in Jaspers' filosofie toch reeds een mogelijk uitgangspunt aan te wijzen van een metafysiek van een geest die in het bewustzijn van zijn vrijheid en verantwoordelijkheid, „dem absoluten Sein entgegenstrebt".

L. Vander Kerken

Richard HOENIGSWALD, *Schriften aus dem Nachlass,* I, *Vom Erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen,* herausg. von Dr. Gerd WOLANDT (Veröffentlichung durch das Hönigswald-Archiv am Philosophischen Seminar I der Univ. Würzburg, unter Leitung von Prof. Dr. Hans WAGNER), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957, 15.5 x 23, 191 blz., ing. DM 18.—.

R. Hönigswald was lange jaren professor aan de universiteiten van Breslau, Tübingen en Würzburg, en stierf in de Verenigde Staten in 1947. In Würzburg worden nu de handschriften van het „Hönigswald-Archief" stelselmatig gepubliceerd. Dit boek is het eerste van de reeks en bevat in een zeer ontwikkelde bewerking het werk *Kenntheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis* (Tübingen, 1932). In zes hoofdstukken onderzoekt de schr. achtereenvolgens de Babylonische cosmogonie, de Egyptische, de Indische, de Iranische, de Phenicische, de Griekse, de Romeins-Italische en tenslotte de Hebreeuwse. Dit werk is geen louter vergelijkende mythologie; de schr. stelt telkens het kentheoretisch probleem, dat door het feit zelf van het overal aangetroffen scheppingsverhaal wordt gesteld. Hij beschouwt het scheppingsverhaal als een spontane vraag van de mens naar de mogelijkheid van het totaal der objecten of „Gegebenheiten" van de ervaring. Het verhaal is een nog niet reflexieve voorbereiding of liever vooronderstelling voor het probleem van de mogelijkheid van de objectieve kennis in het algemeen, en ook van de „verklaring" in het algemeen, dus tevens van een theorie van het oordeel, het begrip en de methode. In het scheppingsverhaal wordt door de mens in een metafysisch probleem, nl. dat van de mogelijkheid van het geheel der mogelijke gebeurtenissen, stelling gekozen, door het stellen van een scheppende macht, zonder welke de wereld als object, als kenbaar onmogelijk wordt geacht. Men erkent onmiddellijk de kantiaanse denkmiddelen, waarvan de schr. zich bedient, om de kentheoretische structuur van het scheppingsverhaal aan het licht te brengen. Het scheppingsverhaal van de Bijbel overtreft de overige door de totale transcendentie van de scheppende Macht, die geen stoffelijk element als vóór-waarde kent, maar de chaos zelf, als tot de kosmos betrokken, binnen de scheppingsmacht plaatst. Het hoofdstuk over Genesis bevat een zeer diepzinnige beschouwing over de zin van de scheppingsgedachte in het algemeen.

F. De Raedemaeker

Franz SCHMIDT, *Ordnungslehre,* München/Basel, Ernst-Reinhard Verlag, 15.5 x 23, 176 blz., 14 Zw.frs.

Het thema dat aan dit opmerkelijk boek ten grondslag ligt is de gedachte dat zekere ordeningen zich in alle wijzen van zijn, „Seinsarten", herhalen en dus algemene vormen van ordeningen zijn, die uit de universele structuren der wereld kunnen worden afgeleid. Daarbij gaat de auteur van de veronderstelling uit, die hij tenslotte als resultaat van zijn onderzoek meent te kunnen boeken, dat de verschillende wijzen van zijn niet tot één enkel voor ons

kenbaar zijn herleid kunnen worden, maar een pluralisme van reële en ideële zijnden vormen, waarvan geen enkel krachtens zijn aard hoger of lager is dan het andere. Toch bevinden ze zich niet op van elkander gescheiden niveau's maar gaan met elkander verbindingen „Seinsverschränkungen" aan, die wederom bepaalde ordeningen vertonen. Echter reeds in de verschillende wijzen van zijn tekenen zich fundamentele bepalingen, „Grundbestimmungen", af die ons wel niet het eigenlijk wezen van het zijn onthullen, dat is voor ons onkenbaar, maar die er wel kenmerkende eigenschappen van zijn. Een eerste voorbereidende taak van de „Ordnungslehre" is eerst eens voor goed de „Grundbegriffe" van de bijzonder zijnden op te sporen, omdat de ontologia specialis hierin tot nu toe min of meer in gebreke bleef. Vervolgens, en dat is haar eigenlijke opgave, moet zij de gevonden grondbegrippen van deze wijzen van zijn en hun „Verschränkungen" ten opzichte van hun relationele opbouw onderzoeken. Aldus vormt zij het sluitstuk der ontologie. Deze wetenschap is echter slechts dan mogelijk als er enkel een beperkt aantal vormen van ordening bestaan die in alle zijnssectoren terugkeren, en deze vormen zich in een uit hun wezen voortvloeiend stelsel laten samenvatten.

Aan deze eerste vereiste, een systeem van ordeningen stelselmatig op te bouwen, is het eerste deel van het boek gewijd. Daartoe gaat de auteur van het zijnsgebied van de logica uit, dat in zijn geheel is te overzien en wiens structurele samenhang voor ons inzichtelijk is. De zo gevonden „Ordnungsformen" worden van hun specifiek logisch karakter ontdaan en leveren zuivere vormen van ordening op, statische zowel als dynamische. Dat de schrijver, bijzonder voor het beknopt formuleren van deze vormen, de logistische symbolentaal bezigt, is voor de daarmede niet vertrouwde lezer geen overwegend bezwaar zich de hoofdzakelijke inhoud van het boek eigen te maken. Als zich dan de „Grundbestimmungen" van de verschillende wijzen van zijn en hun „Verschränkungen" door deze vormen laten beschrijven heeft men de „ordinale Kernbestand" der voor ons kenbare wereld aangetoond.

Dit onderzoek wordt in het tweede deel ter hand genomen. Het eerste hoofdstuk beschouwt de verschillende „Seinsarten" los van hun onderlinge samenhang. Ze zijn vijf in aantal: natuur, leven, ziel, geest en logos. De twee laatste hebben een objectief ideëel „Ansichsein" dat niet te herleiden valt tot de andere. De „Grundbestimmungen" er van worden in nauwe samenhang met de erop betrekking hebbende wetenschappen opgespoord, wier gegevens op uitvoerige wijze kritisch worden geanalyseerd: tegelijk worden ze daarbij uit de „Verschränkung" met de wetenschappelijke beschouwingswijze losgemaakt en leveren zo de ontische gegevens op. In het tweede hoofdstuk komt de structuur van hun „Seinsverschränkungen" ter behandeling, het centrale probleem van de Ontologie. Deze structuur heeft altijd de vorm van een heterogene determinatie hierin bestaande dat de ordening van het ene zijnde haar stempel drukt op die van de andere zonder evenwel deze laatste op te heffen. Zo is het b.v. onmogelijk dat de physisch-chemische reacties der natuurgehelen op zich zelve de processen van het leven bepalen. Hier moet dus een nieuwe afzonderlijke determinatie van het levende optreden die zonder aan de eigen determinatie van de natuur te kort te doen, aan deze wordt toegevoegd. Bij deze „Seinsverschränkungen" treedt altijd dezelfde structuurvorm op, de „Gliedgemeinschaft", die behelst dat de twee op elkander betrokken ordeningen een of meer leden gemeen hebben. Het derde hoofdstuk bespreekt het probleem van de ontische eenheid der wereld. De bewering dat er een continue samenhang van al het zijnde bestaat is niet te bewijzen. Nog minder is het aan de verschillende monothetische metaphysische stelsels zoals materialisme, hylozoisme, psychologisme, idealisme e.a. gelukt de grondbepalingen van een wijze van zijn als het wezenlijke van ieder zijnde te stellen. Bewijsbaar is slechts de ontische eenheid der wereld in deze zin dat overal dezelfde elementaire ordeningsvormen te vinden zijn, dat de verschillende zijnden zich met elkander „verschränken" en dat deze verbindingen een enkele vorm van ordening vertonen, de reeds genoemde „Gliedgemeinschaft". Onder titel: Werdende-, Bewirkte-, Wertbedingte-Ordnungen: behandelt het laatste gedeelte vormen van ordening die van de wereld het beeld van een rijkere bovenwerkelijke structuur ontwerpen. Het zijn vormen van een ordening die noch bewezen noch ook bestreden kunnen worden, al zijn ze voor de mens nauwelijks te derven verwachtingen. Deze structuurverrijking is slechts axiologisch te verstaan, want hier komen ethische, aesthetische en godsdienstige waarden in 't geding. Met name de religie opent het uitzicht op het transcendente, een onkenbaar zijn met een geheel eigen ordening. Haar midden neemt een wezen in dat oorzakelijkheid, doelmatigheid en persoonlijkheid ongescheiden in zich verenigt. Van dit standpunt uit bestaat geen louter op zich bestaande ordening, maar alle ordeningen zijn het werk van de alles Scheppende en vormen de goddelijk bewerkte wereldorde. Nooit echter zal een wetenschap, die zich van haar grenzen bewust is de hoogte van dit uitzicht bereiken, alleen de weg erheen ligt in het gebied van haar competentie.

De hier gegeven korte bespreking geeft slechts een onvolmaakt beeld van de rijke inhoud

van dit werk, waarin tal van problemen die de leer van de ordening ons stelt op diepgaande wijze worden behandeld. Bestudering er van zal voor de lezer ongetwijfeld nieuwe inzichten openen, al is het niet altijd even gemakkelijk de schrijver te volgen wegens de veelal eigenwillige terminologie en de nogal ingewikkelde zinsbouw. De hoofdstrekking ervan en het eindresultaat laat zich evenwel niet verenigen met een wijsgerige visie die zich door Aristoteles en Thomas van Aquino laat inspireren. Enkel een immanente metaphysiek wordt wetenschappelijk verantwoord geacht, een de wereld transcenderende kennis wordt afgewezen. Bij zulk een instelling blijft ons consequent het eigenlijk wezen van het zijn ontoegankelijk, slechts het „Beziehungsgefüge" er van kan worden opgehelderd. Ook een echt innerlijk worden en vergaan is in deze visie op de werkelijkheid uitgesloten, de „Seinsverschränkung" die slechts in een „Gliedgemeinschaft" bestaat raakt niet het innerlijk wezen der zijnden, deze blijven onveranderd in hun existentie naast elkander bestaan. De laatste grond van deze ontoereikendheid ligt hierin dat de analogie van het zijn en, daarmede samenhangend, de leer van akt en potentie de schrijver blijkbaar onbekend zijn; ze komen zelfs niet als een mogelijke probleemstelling ter sprake. Dit is te meer verwonderlijk omdat de schrijver in een kort historisch overzicht de ordeleer van Thomas van Aquino als een uitzonderlijke praestatie vermeldt. De kern er van, de analogia entis, is hem blijkbaar ontgaan, slechts enige bijzondere daaruit voortvloeiende principen worden vermeld. Maar ook afgezien daarvan wreekt zich in de gehele behandeling het uitgangspunt van de schrijver. De ordening gevonden in één zijnssector, en dan nog wel die van het logisch zijn, is niet bij machte de volle rijkdom van het zijnde te omvatten. E. Huffer

Kurt REIDEMEISTER, *Raum und Zahl*, Mit 31 Figuren, Berlin, Springer-Verlag, 1957, 15.5 x 23, VIII + 151 blz., ing. DM 19.80.

In het zoeken naar de oorsprong van het getalbegrip en van de meetkundige constructies is men er meestal op uit steeds strenger en exacter in formalismen vast te leggen hoe de wiskundige activiteit van de geest te werk gaat. Men volgt hier nog hoofdzakelijk het voorbeeld van (veelal positivistisch geïnspireerde) classici van de logica als B. Russell en Carnap. Maar het blijkt steeds duidelijker dat men met deze methode alleen verklaart tot hoever de mathematische geest *naar willekeur* kan te werk gaan in het samenstellen van axioma's die aan de grondslag liggen van de wiskundige wetenschappen. Men verklaart niet waarom wiskundige entititeiten (als groepen, getallen, figuren) constructies zijn eerder dan realiteiten, waarom de dimensies, ondanks hun onderlinge gelijkenis, toch tegenover elkaar afgetekend blijven, waarop het mysterieus doch niet te loochenen verschil gegrond is tussen getal en meetkundige ruimte, enz. enz. In *Raum und Zahl* heeft Kurt Reidemeister een reeks gedachten verzameld, waarmee hij interessante perspectieven opent voor het oplossen van deze moeilijkheden. Hoe dit laatste technisch moet uitgewerkt worden heeft hij blijkbaar niet geheel in het klare getrokken. Daarom mist het boek, niettegenstaande zijn rijkdom aan gedachten, die lichtgevende structuur waardoor de afzonderlijke inzichten hun volle waarde zouden krijgen. Er wordt gesproken over de verhoudingen tussen logica en ontologie, meetkunde en logica, meetkunde en getallenleer. Het probleem dat hier besproken wordt zit juist in deze verhoudingen; maar de fundamentele ontologische reden waarom dit zo is, kan men in *Raum und Zahl* slechts vermoeden. M. De Tollenaere

Caspar NINK S.J., *Zur Grundlegung der Metaphysik, Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, Freiburg, Herder, 1957, 14.5 x 22.5, VIII + 179 blz., ing.

C. N. heeft dit boek, gedeeltelijk althans, geschreven om tegemoet te komen aan bepaalde kritieken die naar aanleiding van zijn in 1952 verschenen *Ontologie* gemaakt werden. Men vond dat de zijnsleer van C. N. zich wel als een mooi sluitend systeem voordeed, maar dat de weg welke hiertoe gevoerd had, niet zichtbaar genoeg was. In dit nieuwe werk wil C. N. op deze vraag ingaan, maar tevens ook de verschillende aspecten der zijnsleer verder uitwerken. De problematiek waarin C. N. zich beweegt, is die van de scholastieke filosofie: men vindt dan ook de traditionele kwesties van deze problematiek in zijn boek behandeld. De auteur ontwikkelt zijn zijnsleer in nauw verband met de kenact en met het kennend subject, ofschoon in dit verband het objectief aspect nogal gauw de doorslag geeft. Om zijn methode te karakteriseren wil hij liever geen gebruik maken van benamingen als „transcendentaal" of „dialectisch", omdat hij zich evenzeer van Kant als Hegel wil distanciëren. De weg welke C. N. volgt, is die van een *analytische* „Entschliessung" van de inwendige gronden en van de constituerende bestanddelen van het contingente „zijnde", en dit op basis van logische noodwendigheid. Dit leidt tot zeer systematische resultaten. Trouwens, de ontologie is systeem, betoogt de auteur, „darin liegt ihre Kraft". C. N.'s filosofie kenmerkt zich door een strenge en heldere consequentie van gedachte, welke ook zij die eventueel in bepaalde dingen van zijn opinie afwijken, zullen weten te waarderen. L. Vander Kerken

Eugen FINK, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1957, 16 x 24, XI + 247 blz., geb. f 15,75.

De schrijver begint er mede ruimte, tijd en beweging te stellen in de, naar zijn inzicht juiste blikrichting, overeenkomend met die van Heidegger. Ze zijn niet het onderwerp van de natuurphilosophie, die slechts een regionale ontologie is; nog minder van de mathesis en physica. Ook de phaenomenologische methode schiet hier te kort en meer nog het subject-objectschema, „die gängiste, leerste, abgebrauchteste Alltagsformel". De „Fragwürdigkeit" van ruimte, tijd en beweging moet zo worden gesteld dat bij deze vraag zelf de ontologie tot probleem wordt. Deze probleemstelling, het begin der ontologie, vindt men in de gigantische poging der denkers van Elea om ruimte, tijd en beweging uit het wezen van het zijn te bannen. De volle zwaarte dezer problematiek openbaart zich slechts aan hem die de bewerkelijke, subtiele gedachten der grote denkers der Oudheid opnieuw na-denkt, en als het ware naspelt wat zij over tijd, ruimte en beweging aan inzicht gewonnen hebben. Hun resultaten zijn niet vals, al moet ook het leidend perspectief gewijzigd worden. Tot deze opgave wil schrijver een bescheiden bijdrage leveren, door de gedachten van Parmenides, Zeno, Plato en Aristoteles na te gaan, waarbij men bewondering moet hebben voor de veelzijdigheid der aspecten waarlangs hun leer wordt benaderd. Tegelijk daarmede slaagt hij op uitnemende wijze erin onze geest wederom bewust te maken van de onuitputtelijke, nooit geheel te volbrengen opgave die de wijsbegeerte ons stelt.

Interessant is de vrijwel nieuwe uitleg van de veel omstreden samenhang tussen het eerste en tweede gedeelte van Parmenides' gedicht waarbij de „doxa" wordt geïnterpreteerd als de onvermijdelijke grondsituatie voor de menselijke geest van waaruit „das An-denken" van het zijn zich moet voltrekken. De hoogschatting van Zeno's dialektiek is niet vrij te pleiten van zekere overdrijving, die zich b.v. uit in de bewering: dat het bij een Eleatisch denker van dit formaat er niet om kan gaan van onze „Pygmäenperspektive" uit te beslissen wat daaraan „waar" en „vals" is. Met een opvallend terzijdelaten van de visie van Democritus op het Eleatisch probleem — hij wordt slechts terloops een enkele maal genoemd — gaat schrijver over naar Plato en Aristoteles. De wijze waarop ook zij met deze problemen geworsteld hebben vindt een even veelzijdige behandeling, al komt Aristoteles, bij alle waardering die schrijver voor hem blijkt te hebben, o.i. niet volledig tot zijn recht. Met name blijft de invloed van zijn analoog zijnsbegrip te veel op de achtergrond. Maar hoe men ook moge denken over de zijnsleer en een zekere, daarmede samengaande geringschatting van de latere metaphysiek, die aan dit boek ten grondslag liggen, zeker is dat de schrijver ons een fascinerende uiteenzetting heeft geschonken van de geniale visie der grote Griekse denkers op de fundamentele problemen die ruimte, tijd en beweging bevatten.

E. Huffer

Heinrich FALK, *De wereldbeschouwing van het communisme. Inleiding tot het historisch en dialektisch materialisme*. Nederlandse bewerking van Hendrik G. AERTS. Desclée De Brouwer, 1958, 12 x 19, 143 blz., geb. 100 B.frs., gen. 75 B.frs.

Wie een korte en gefundeerde inleiding zoekt tot de leer van het communisme, kan deze vinden in de Nederlandse vertaling van H. F.'s *Die Weltanschauung des Bolchevismus*. Vooreerst wordt in grote trekken de geschiedenis van het communisme geschetst, waarbij Marx, Engels, Lenin en Stalin ter sprake komen. Hierna geeft de auteur een wat uitvoeriger en zeer heldere uiteenzetting van het *historisch* en het *dialectisch materialisme*. De vertaler heeft de goede idee gehad om aan dit boekje een kleine keuze van karakteristieke teksten uit de werken van de grote heren van het communisme toe te voegen.

L. Vander Kerken

P. DIBON, *Le Fonds Néerlandais de la Bibliothèque académique de Herborn. Mededelingen der kon. nederl. akademie van wetenschappen*, afd. letterkunde, nieuwe reeks, deel 20, n. 14. N.V. Noord-Holl. Uitg. Mij. Amsterdam 1957, 175 blz., f 9,—.

Reeds in zijn vroeger werk over het onderwijs in de wijsbegeerte aan de nederlandse universiteiten in de voorcartesiaanse periode had de schrijver, P. Dibon, vaak de Hohe Schule te Herborn ter sprake gebracht. Door de broer van prins Willem van Oranje, Jan VI, was deze school in het graafschap Nassau-Dillenburg in 1584 gesticht om aan het door de contra-reformatie bedreigde calvinisme een seminarie voor wetenschappelijke opleiding te geven. Bekende professoren, zoals de reformatorische theologen Piscator en Olevian en de jurist Johannes Althusius, hebben daar van de beginne af aan naam gemaakt.

In dit werk wordt na een korte inleiding een alfabetische lijst afgedrukt van boeken, die in de 17e eeuw in de Noordelijke Nederlanden gedrukt, zich thans bevinden in de Alte Bibliothek van het evangelisch seminarie voor theologie te Herborn; deze bibliotheek is af-

komstig van de akademische bibliotheek van die vroegere Hohe Schule, die tot 1812 heeft bestaan. Bij verschillende werken werd door de schrijver aangeduid, dat er zich een exemplaar bevindt in één der bij de Centrale Cataloog van Den Haag aangesloten bibliotheken.

H. Robbers

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

H. Bless, *Pastoral psiquiátrica. Psicopatologia. Moral. Terapéutica. Dirección,* (Colección «*Psicologia. Medicina. Pastoral*», vol. XV), Madrid, Ed. Fax, [3]1957, 14 x 20, 445 blz., ingen. Ptas. 77, geb. Ptas. 96.

Het boek van pastoor Bless „Pastoraal Psychiatrie" is zo goed bekend, dat wij bij deze Spaanse uitgave niet lang hoeven stil te staan. De derde Spaanse editie, die thans voor ons ligt, werd opnieuw bewerkt naar de derde Nederlandse uitgave van 1947, maar met behoud van het een en ander, dat de schr. in deze editie had laten vervallen. Het is geen fraaie uitgave, maar de prijs is dan ook gering.

A. van Kol

H. Bless, *Inleiding tot de pastorale psychologie,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zn., 1958, 16 x 24.5, 206 blz., ingen. *f* 9,50, geb. *f* 11,—.

In het Voorwoord verklaart de schr., dat zijn boek geen aanspraak maakt op wetenschappelijkheid of originaliteit, maar dat het slechts wil laten zien hoe de inzichten van de moderne psychologie dienstbaar kunnen worden gemaakt aan de religieuze behoefte van de gelovige mens van deze tijd. Het ontleent zijn gegevens aan anderen, zo zegt de schr., en in zoverre steunt het op het werk van anderen; maar tegelijkertijd getuigt het van de onverdroten werklust van de schr. zelf, die nl. een overvloed van literatuur aanhaalt én verwerkt. Het is een inleiding op de pastorale *psychologie;* de pastorale *psychopathologie* blijft gereserveerd voor een vervolg op dit werk (ter vervanging van schrijvers vroegere „Pastorale Psychiatrie"?). Het boek bestaat uit drie gedeelten: Persoonlijkheidspsychologie, Ontwikkelingspsychologie, Sociale psychologie; maar men zou alle ondertitels moeten opsommen om een idee te geven van de veelsoortige kwesties, die hier ter sprake komen. Zielzorgers, voor wie dit werk op de eerste plaats bestemd is, zullen het met vrucht lezen, omdat het een goed overzicht geeft van al datgene wat vanuit hedendaagse psychologische inzichten over het godsdienstig leven te zeggen valt. Pastoor Bless is een betrouwbare gids, en zijn oordeel getuigt steeds van rustige evenwichtigheid. We zouden slechts wensen, dat de schr. zelf wat meer aan het woord bleef en in de keuze van zijn literatuur wat meer selectief te werk was gegaan. Op blz. 179 is een storende drukfout blijven staan: „Paus Pius XII heeft in 1912..."?

A. van Kol

Cahiers Laënnec, 1957, No. 1, 2, 3, Parijs, Lethielleux, 18 x 23, 95, 63, 55 blz.

De eerste twee afleveringen zijn grotendeels gewijd aan de geestesgezondheidszorg *(L'hygiène mentale).* Het probleem wordt niet alleen van medicaal, maar evenzeer van sociologisch, economisch en religieus standpunt bekeken. Zo schrijft b.v. Marc Oraison over *Hygiène mentale et sens du péché.* In de derde aflevering geven verschillende auteurs hun antwoord op de vraag *„Doit-on dire la vérité aux malades?"* Achtereenvolgens komen hier een jurist, een dokter, een chirurg en een theoloog aan het woord, zodat ook deze kwestie onder haar verschillende aspecten onderzocht wordt.

Roda Wieser, *Persönlichkeit und Handschrift,* München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1956, 17.5 x 23, 206 blz., Schriftbeispiele, gekart. 14,— Zw.frs., linn. 16,— Zw.frs.

Deze grafologe, die bekendheid heeft verworven door een studie over het handschrift van misdadigers en door haar theorie over het grondritme, stelt in deze publicatie het probleem van het mensbeeld, waarnaar men het handschrift beoordeelt. Zij is in haar grafologische studies uitgegaan van het werk van L. Klages; nu wijst zij de tekorten aan in zijn opvattingen over de mens, en stelt daarvoor in de plaats een beschouwing over de mens, waarin ook de hoogste waarden tot hun recht komen. Naar dit gezichtspunt werkt zij zeer minutieus talrijke voorbeelden uit. Dit boek vormt een belangrijke bijdrage voor de grafologie.

J. Kijm

F. J. J. Buytendijk, *Attitudes et mouvements, Etude fonctionelle du mouvement humain, (Textes et études anthropologiques),* [Brugge], Desclée De Brouwer, [1957], 14 x 21.5, 494 blz., ing. 234 B.frs.

Vertaling van 'Algemene theorie der menselijke houding en beweging als verbinding en tegenstelling van de physiologische en de psychologische beschouwing' met een uitvoerige inleiding van E. Minkowski.

J. L. T. M. Vereecken, *Over ogencontact,* (Proefschrift in de Faculteit der Geneeskunde, Leiden), Leiden, N.V. Leidsche Drukkerij, 1957, 16 x 24, 132 blz.

In deze dissertatie van een medicus bij de promotor Prof. Dr. E. Carp is het ogencontact als probleem gesteld vooral in verband met zijn betekenis voor de psychotherapie. Na inleidende beschouwingen beschrijft de auteur het ogencontact als expressie vooral naar zijn lichamelijk aspect. Dan volgt een uitvoerige materiaalverzameling betreffende dieptepsychologische beschouwingen over het zien, waarbij een apart hoofdstuk gewijd is aan de 'boze blik'. Een referaat van Sartre's opvattingen over de blik en het ogencontact voert dan tot een phenomenologisch georiënteerde bestudering van het verschijnsel. Bij alle waardering die men kan hebben voor het stellen van dit probleem en het verzamelen van het materiaal, mist men toch een voldoende duidelijk bepaald standpunt, van waaruit een goede synthese mogelijk zou zijn. De auteur volgde een te lange omweg naar zijn phenomenologische beschouwing, welke beschouwing de kwestie inderdaad had kunnen verhelderen. Nu is het boek onaf gebleven.

J. Kijm

VARIA

„Je sais, je crois", Encyclopédie du catholique au XXième siècle. Coll. dirigé par H. Daniel-Rops, Paris, Arthème Fayard, 1956vv., 14.5 x 19.5, ± 120 blz. p.d., 300 Fr.frs. p.d.

Voor een algemene typering van deze uitstekende collectie zie onze besprekingen in *Bijdragen* 18 (1957) 109-111 en *Bijdragen* 19 (1958) 115-116.

Volgt nu een kort overzicht van de ons in 1958 toegezonden deeltjes:

A. Brunot S.C.J., *Saint Paul et son message* (n. 70) — geeft de grote gedachten uit de brieven tegen de achtergrond van Paulus' religieuze persoonlijkheid. Goede inleiding op eigen lezing van S. Paulus.

M.-D. Chenu O.P., *La Théologie est-elle une science?* (n. 2) — goede inleiding op het theologisch denken, vooral ook voor „leken". Men wordt uitgenodigd te beseffen, dat men meer theologisch denkt, dan men zelf vermoedt. Vanuit deze gedachte ontwikkelt Ch. zijn visie op de theologie als wetenschap.

R. Collin, *L'évolution. Hypothèses et Problèmes* (n. 30) — het evolutievraagstuk uiteengezet vanuit wetenschappelijk standpunt en vervolgens geconfronteerd met de vragen van filosofie en theologie.

Mgr. Garrone, *L'Action catholique* (n. 102) — geschiedenis van, leer over en huidige situatie van K.A. Jammer genoeg te exclusief aan franse K.A. geïllustreerd.

A. Gelin P.S.S., *L'Ame d'Israël dans le Livre* (n. 65) — uitstekende bijbels-theologische inleiding op het Oude Testament. Korte, maar voortreffelijke uiteenzetting van enige religieuze hoofdbegrippen uit de bijbel: Verbond, moraal, gebed, Messiasverwachting, „idéal missionaire" (zeer opmerkelijk hfdst.), eschatologie. Sluit met een hfdst. over de Oud-Testamentische mens. Bijzonder aanbevolen.

L. Genicot, *La Spiritualité Médiévale* (n. 40) — merkwaardig gaaf boekje. Schr. geeft niet zozeer een inleiding of een korte samenvatting, maar een getuigenis van iemand die erin geslaagd is zich volkomen in te leven in zijn auteurs. Heldere uiteenzetting, goede indeling, mooie keuze van citaten.

R. Jolivet, *L'Homme métaphysique* (n. 35) — verdedigt het metafysieke denken als bekroning en tevens onmisbare ondergrond van het hedendaags wetenschappelijk denken. In een tweede deel korte inleiding in de verschillende onderdelen van het metafysieke denken.

R. Lesage, *Objets et Habits Liturgiques* (n. 113) — korte uiteenzetting van geschiedenis en hedendaags kerkelijk gebruik van liturgische voorwerpen en paramenten. Wat erg zakelijk.

Fr. Petit O. Praem., *Le Problème du Mal* (n. 20) — gnostische en manicheïsche oplossingen, leer van H. Schrift en Traditie, theologische synthese en praktische conclusies. Aardig specimen van toegepaste theologie.

M.-D. Philippe O.P., *Un seul Dieu tu adoreras* (n. 16) — behandelt onze plicht van Godsaanbidding, maar in een zeer verrassend perspectief: de aanbidding van de Vader die Christus in zijn kruisoffer gebracht heeft. Een eerste deel spreekt over de offers van het Oude Testament als voorafbeelding van het kruisoffer, een tweede over het kruisoffer van Christus zelf, een derde ziet dit kruisoffer als openbaring van Gods eigenschappen die onze plicht van aanbidding funderen. Merkwaardig boekje, dat een aanwinst betekent voor de

behandeling van het tractaat „De Deo uno".

P.-H. SIMON, *La Littérature du Péché et de la Grâce 1880-1950* (n. 120) — de titel is enigszins misleidend: het boekje is een overzicht der christelijke literatuur van de laatste halve eeuw. Eenzijdig frans georiënteerd.

G. TAVARD, *Le Protestantisme* (n. 137) — geschiedenis, voornaamste geschilpunten, verspreiding van het protestantisme. Met laatste hfdst. over de oecumenische beweging. Goede inleiding.

A. THERIVE, *Christianisme et Lettres Modernes* (1715-1880) (n. 119) — overzicht der christelijke literatuur der vorige twee eeuwen. Behandelt de literatuur van geheel Europa. Interessante samenvatting.

R. VANCOURT, *Pensée Moderne et Philosophie Chrétienne* (n. 13) — karakteristiek van het moderne denken: primaat van het positief-wetenschappelijk denken, anthropocentrisme; de taak van de christelijke filosofie tegenover dit hedendaagse denken. Actualiteit van het thomisme in deze.

S. T.

I. M. TAURIAC, *Wunder in Lourdes, Heilungsberichte, Wunder und Wissenschaft, Die Erscheinungen,* Mit einem Vorwort von Kardinal M. FELTIN, Erzbischof von Paris, Autorisierte Uebersetzung von Dr. Georg. SIEGMUND, Innsbruck-München, Tyrolia Verlag, 1957, 13.5 x 21, 221 blz., 4 platen, ing. Sh. 48, DM 8.20.

J. B. BLASS, *Die Erscheinungen unserer Lieben Frau in Banneux, Verehrung und Gnadenerweise, nach authentischen Dokumenten,* Mit 16 Bildern, Innsbruck, Marianischer Verlag, Tyrolia, 13.5 x 21, 260 blz., ing. Sh. 56.

Twee goed gedocumenteerde vulgarisatiewerken. Het eerste biedt in kort bestek al wat men over Lourdes wenst te weten: verhaal van de verschijningen, voornaamste mirakels, confrontatie van wonder en wetenschap en een bloemlezing van de mooiste teksten over Lourdes. De vertaler heeft enkele al te specifiek Franse polemieken weggelaten en ze voordelig vervangen door toevoeging van de tekst van de Lourdes-encycliek. Het tweede boek is nog meer vulgariserend en klaarblijkelijk vooral voor de pelgrims bedoeld. Het leunt echter aan bij het beste bronnenmateriaal, waarmee de schrijver uitstekend bekend blijkt.

L. Monden

Léonard CROS S.J., *Lourdes 1858, Témoins de l'événement,* Documents présentés par le P. M. OLPHE-GALLIARD S.J., Paris, Lethielleux, 1957, 16.5 x 25, 368 blz., 1575 Fr.frs.

In 1877 kreeg pater L. Cros als opdracht een onderzoek in te stellen over de feiten van Lourdes ten einde deze op authentieke en nauwkeurige getuigenissen te kunnen baseren. Hiertoe werden door hem tussen november van dat jaar en oktober 1879 zowat 160 personen die bij de gebeurtenissen twintig jaar tevoren van min of meer dichtbij betrokken waren geweest, mondeling of per brief ondervraagd. Bij zijn dood in 1913 liet pater C. op 800 folio's het voornaamste resultaat hiervan, ter publicatie klaar gemaakt onder titel *„Témoins de l'Evénement"*, na. Het is pas in het najaar van 1957 dat door de zorgen van pater Olphe-Galliard de publicatie, tot zowat de helft van de oorspronkelijke omvang herleid, werkelijkheid werd. Zeker, de gegevens van dit omvangrijk onderzoek lagen reeds ten grondslag aan Cros' driedelig, eveneens posthume *„L'Histoire de Notre-Dame de Lourdes, d'après les documents et les témoins* (1925-1926). Maar dit doet niets af aan het zeer eigen belang der huidige editie van *Témoins de l'Evénement.* Niet alleen omdat we er pater C. als een schrander en waar historicus aan het werk zien: systematisch, objectief en kritisch, onvermoeid naar de waarheid jagend. Waren in *L'Histoire de Notre-Dame de Lourdes...* de getuigenissen in hun chronologische aanwending fragmentair verspreid, dan vinden we hier vier en veertig ervan in hun oorspronkelijke volledigheid terug. En zo rijzen ze voor ons op, functionarissen (waaronder de wachtmeester der gendarmerie Joseph-Adolphe d'Angla met zijn zeer lezenswaardige beschouwingen), pseudovisionnaires, de familie Soubirous (o.m. de twee tantes Castérot en vooral Bernadette's nicht Jeanne Védère), congreganisten, clerus van Lourdes en omstreken, en de heer Estrade in zijn uitgebreid mémoire, ieder reagerend volgens eigen aard en sociale situatie op de „gebeurtenis" die van op twintig jaar afstand nog niets aan kleur en leven ingeboet heeft. Bij deze getuigenissen sluiten drie documenten aan uit 1858 zelf, waaronder het verhaal van schoolhoofd Clarens, en twee brieven die pater C. schreef naar aanleiding van zijn bezoek aan Lourdes en Bernadette in 1864 en 1865. Alles werd door pater Olphe-Galliard in vier secties (ieder met een korte inleiding voorzien) logisch ingedeeld, terwijl een *„Présentation"* — die o.m. enige verklaring over het late uitblijven dezer publicatie geeft — het kostbare werk voorafgaat.

C. Traets

Paul HUBER, *Kirche und anthroposophisches Christentum, Eine kritische Einführung in das anthroposophische Weltbild unter besonderer Berücksichtigung der Christosophie, (Schriftenreihe zur Sektenkunde herausgegeben vom Schweizerischen Protestantischen Volksbund, 2)*, Zollikon, Evangelischer Verlag, voor Nederland en het Nederlands taalgebied: G. F. Callenbach, Nijkerk, 1957, 13 x 20, 56 blz., ing. ƒ 3,75.

Paul Huber heeft reeds veel over sekten en derg. geschreven. Bemerkenswaard is vooreerst de rustige en begrijpende wijze waarop hij de meest vreemde doctrines uiteenzet. Wij denken dat hij volledig gelijk heeft, waar hij meent dat men godsdienstvragen nooit oplost met kwetsende agressiviteit. In deze brochure geeft hij een kort inzicht in de Anthroposofie, zoals ze door Dr. Rudolf Steiner gesticht, nog steeds voortleeft, waarbij hij speciaal aandacht schenkt aan Zwitserland en Duitsland. Het internationale centrum van de Anthroposofie ligt immers in Dornach bij Bazel. R. Steiner was R.K., en werd later de stichter van een soort „Geisteswissenschaft", een religieuze en wetenschappelijke wereldvisie, waarin zeer sterk gnostische, manicheïsche en boeddhistische elementen vermengd worden. Hij neemt ook de wedergeboorte aan als in de reeks Elias, Johannes de Doper, Rafaël en Novalis. Wat wij vooral bij soortgelijke brochures te leren hebben, is dat wij ook in de R.K. Kerk ons meer moeite zouden moeten geven om op al deze punten goed en precies te zijn ingelicht. Bij zoveel twijfelaars en oppervlakkige traditie-katholieken oefent een ethisch hoogstaande levensleer, die meteen tracht alle menselijke weten tot een, zij het synkretistisch, en daarom illusievol wereldbeeld om te toveren, een sterke aantrekkingskracht uit.

P. Fransen

Albert OHLMEYER, *Sieben begnadete Sorgen, Das Vaterunser als Wort in den Tag*, Freiburg i/Br., Herder, 1957, 11.5 x 19.5, VI + 100 blz., geb. DM 4.80.

„Wort in den Tag" is de benaming voor een kort geestelijk woordje voor de Zuidwest-Duitse Radio; niet meer dan twee minuten. Zo krijgen wij 48 zeer gecondenseerde, en tevens uiteraard op het onmiddellijke horen en verstaan afgestelde toespraakjes over het *Onze Vader*, neergeschreven en voorgelezen door de Abt van Neuburg bij Heidelberg. Als radiotoespraakjes verdienen ze ten voorbeeld gesteld te worden.

P. van Doornik

VOLKS-SCHOTT, *Messbuch für die Sonn- und Feiertage*, Taschenausgabe, Im Anschluss an das grössere Messbuch von Anselm SCHOTT O.S.B., Herausgegeben von Benediktinern der Erzabtei Beuron, *(Herder-Bücherei*, Dünndruckausgaben, D 1), Freiburg, Herder, 1957, 10.5 x 16, 270 blz., soepele kunststofband DM 1.90.

Duitse vertaling van de voornaamste vaste en wisselende teksten uit het Missaal, als eerste inleiding op het gebruik van een groot Missaal. Erg handig, vooral voor hen die geen dikke boeken naar de kerk willen meenemen. Ook aangepast aan de Duitse liturgische tradities.

P. van Doornik

Heinrich Suso BRAUN, *Die Sakramente, Radiopredigten*, VII. Band, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia Verlag, 1958, 12 x 19, 400 blz., Sh. 58, DM 9.80.

In dit zevende deel van zijn radiopreken behandelt de Oostenrijkse capucijn, pater H. B. Braun achtereenvolgens de genade, de sakramenten in het algemeen en tenslotte ieder sakrament afzonderlijk. Dat P. Braun sinds ruim tien jaar iedere zondag een twaalf-minutenpreek houdt voor radio Tirol en Voralberg en dat hij deze eenvoudige, toch keurige preken met recht durft uit te geven blijft de beste aanbeveling ter kennismaking. Bij lezing treft de gevoelig-warme toon, ook weer zo dat alles er volwassen in klinkt. Het wil ons voorkomen dat alwie geregeld een dergelijk predikant beluistert dichter bij begrip en waarheid, bij echt gebed en geloofspraktijk moet komen, dichter bij de Kerk en de Heer. Uiteenzetting van dogma, toelichting van ritus, bespreking van psychologische afkeer of voorkeur, behandeling van actuele vragen in verband met het sacramentele leven, antwoord op reacties van luisteraars: we hebben er dus een rijke veelzijdigheid die zeker de toehoorders bevallen zal, die wel voor een deel dit volgehouden apostolaat mogelijk maakt en die — dit is onze wens — andere zielzorgers bij hun preken helpen en inspireren kan.

J. Lambrecht

M.-H. VICAIRE O.P., *Dominicus*, Foto's van Leonard VON MATT, Nederlandse bewerking van Aug. HOLLAARDT O.P., Brugge, Desclée De Brouwer, 1957, 17 x 24.5, 245 blz., 159 kunstfoto's, ing. 220 B.frs., geb. 260 B.frs.

Hoe een Spaans kanunnik van eenvoudige landadel in Zuid-Frankrijk een nieuwe Orde sticht midden in de hopeloze verscheurdheid van de kruistocht tegen de Albigenzen, en deze Orde uitbouwt tot een der belangrijkste in de geschiedenis van de Kerk van het Westen,

wordt ons hier kort en zakelijk verhaald. Men kent de collectie, die reeds dergelijke boeken in omloop bracht over Franciscus, Pius X, Ignatius en Bernadette. Een sobere en eenvoudige tekst verbindt met elkaar een reeks wonderschone foto's van de onvergelijkelijke fotograaf, Leonard von Matt. Het is niet alleen een zeer schoon platenboek, wat zelfs voor oudere en „wijze" mensen aantrekkelijk blijft, maar wij leren hierbij een nieuwe heilige kennen: zijn liefde voor de armoede, zijn herwaardering van de prediking, vroeger het voorrecht van de bisschop, zijn organisatiegeest, en zijn zeer grote vroomheid. P. van Doornik

Alfons KIRCHGAESSNER, *Offene Fenster*, 3. Folge der „Geistlichen Glossen", Frankfurt a/Main, Josef Knecht, 1957, 15 x 22, 235 blz., geb. DM 8.80.

In onze jachtige tijd vinden wij zo moeilijk gelegenheid om lange boeken te lezen over godsdienst. Daarom heeft zich een hele literatuur ontwikkeld, waarin korte beschouwingen gegeven worden over de meest verschillende aspekten van het christelijke leven. Het is een moeilijke kunst. De waarde van deze korte hoofdstukken hangt grotelijks af van de helderheid en de diepte van inzicht van de schrijver, alsook van de direktheid van zijn stijl. Dit vinden wij bij Kirchgaessner. Zijn „geestelijke glossen" werden ondergebracht onder drie hoofdthema's: de Waarheid van God, waar hij vooral zeer treffende opmerkingen maakt over Gods Woord in de predikatie, in de liturgie en de Sacramenten. Volgt een tweede deel: „Recht leben", waarin verscheiden onderwerpen uit onze tijd worden besproken: grootstad, slechte luim, voornemens, angst. Ten slotte enkele zeer schone stukjes over het liturgisch jaar, het sacramentele leven en het kerkelijk gebed. P. van Doornik

Laurentius SIEMER O.P., *Aufzeichnungen und Briefe*, Mit einem Vorwort von P. Urban PLOTZKE O.P., Frankfurt a/Main, Josef Knecht, 1957, 15 x 21, 250 blz., geb. DM 10.80.

Op 21 oktober 1956 stierf in Keulen de Duitse dominikaan L. Siemer, vooral in Duitsland bekend om zijn religieuze toespraken voor de radio en de T.V. De dompredikant van Keulen, E.P. U. Plotzke heeft uit zijn nagelaten geschriften het beste gekozen en uitgegeven. Wij zullen er vooral de brieven vinden die Siemer schreef in de gevangenis onder het Naziregime. Men bewondert vooral in deze man de openheid van het hart, de niet te buigen wil van de overtuigde christen en priester. Het volle moderne leven wordt in koele nuchterheid aanvaard, vanuit de grondinzichten van het geloof en de waarheid van binnen uit. Heel zijn leven was beheerst door het probleem van de hogere eenheid die elk voor zich verwerven moet tussen activiteit en contemplatie. Zijn activiteit ontplooide hij in de moeilijke jaren 1932-1946 als Provinciaal van de Duitse dominikanerorde, en na de oorlog in zijn klooster van Walberberg, dat hij tot centrum maakte van de christelijk-politieke gedachte in de nieuwe Bondsrepubliek. Zijn contemplatie sprak hij sober en rustig uit in zijn brieven en preken. P. van Doornik

Giovanni PAPINI, *Guckloch zur Welt*, Autorisierte Uebersetzung von Anna VON NOSTITZ, Frankfurt a/Main, Josef Knecht, 1957, 15 x 21, 213 blz., geb. DM 9.80.

In 1955 gaf de inmiddels gestorven beroemde bekeerling G. Papini zijn werk uit *La spia del Mondo*. Het zijn de laatste aantekeningen van de zo besproken man vóór zijn dood. Men kent zijn schrijf- en denkwijze. In korte poëtische en kristalheldere hoofdstukken geeft de oude man zijn inzichten over de wereld, de mens, de tijd en de godsdienst. De oude ironie en passie hebben hem nog niet verlaten. Maar zijn blik op het heelal is zuiverder geworden, gereinigd door de beproeving en het leven. P. van Doornik

Cahiers d'Etudes biologiques, Publiès par la Laboratoire de Zoologie et Biologie des Facultés Catholiques de Lyon, Direction: Michel DELSOL, No. 3, *L'origine de la vie sur la terre, Qu'est-ce que la vie?*, Paris, Lethielleux, 1957, 22 x 27, 62 blz., ing. 650 Fr.frs. per nummer, 1.375 Fr.frs. bij inschrijving op de drie eerste nummers.

De redactie van deze nieuwe collectie heeft op het oog, in elk van de nummers een geheel te geven van elkaar aanvullende artikelen over problemen uit de biologie. Het is niet gemakkelijk om de delikate problemen waartoe de biologische wetenschap vandaag aanleiding geeft, zo te formuleren dat ze voldoende geschakeerd zijn volgens de eisen van de deskundigen en toch in het bereik blijven van leken in het vak. Nummer 3 *(L'origine de la vie sur terre)*, dat we hier voor ogen hebben, is op dit punt buitengewoon geslaagd. Het schetst een trouw beeld van de huidige kennis van het ontstaan van het leven en de mogelijkheid om het synthetisch voort te brengen, en het omschrijft ook duidelijk wat men dient te denken over de mogelijke weerslag van deze vondsten of werkhypothesen op onze geloofshouding. M. De Tollenaere

Bertrand RUSSELL, *Why I Am Not a Christian, And Other Essays on Religion and Related Subjects,* Edited with an Appendix on the Bertrand Russell Case by Paul EDWARDS, London, George Allen & Unwin, 1957, 14 x 22, XVI + 225 blz., geb. 16/.

Vijftien geschriften en spreekbeurten van B. Russell werden in dit boek verzameld. Het voornaamste is wel nr 3: *What I believe.* Interessant is ook de discussie tussen B. Russell en P. Copleston over het bestaan van God, die voor het Third Program van de B.B.C. werd gehouden. Ook het Appendix over het vonnis door de rechter van New-York uitgesproken tegen de aanstelling van B. Russell als gastprofessor aan het City College heeft een zeker historisch belang. Wie met enige filosofische en theologische voorbereiding dit boek leest, zal niet veel nieuws vernemen. Op het gebied van de theoretische wiskunde en de logistiek is B. R. een baanbreker, maar de gedachten, die hij hier aanvoert tegen de onsterfelijkheid van de ziel, het bestaan van God, de moraal, de waarde en de waarheid van het christendom passen slechts in een zeer verouderd positivisme. Voor zijn argumenten tegen het Godsbestaan en het religieus geloof in het algemeen beroept R. zich op Lucretius; nog steeds beschouwt hij de angst als de oorsprong van de religieuze voorstellingen. Nieuwe argumenten tegen het Godsbestaan zijn er in dit boek ook niet te vinden. Zo verwierp hij het argument van de Eerste Oorzaak, toen hij in de autobiografie van J. S. Mill las, dat, indien God de oorzaak van mijn bestaan is, de vraag kan worden gesteld, welke dan de oorzaak van God is? (blz. 3-4). Naast een bekentenis van theoretisch agnosticisme, voor elk metafysisch denken gesloten, huldigt B. een relativistische moraal, gebaseerd op het rationeel inzicht, vrij van elke religieuze „superstitie" en op liefde, d.i. een combinatie van genot en toegenegenheid. Van een hogere spiritualiteit is evenmin sprake als van een metafysiek. Tenslotte is het de wetenschap, die de mens op elk gebied zal bevrijden en gelukkig maken. Wat het christendom betreft, dit wordt veroordeeld wegens zijn verderfelijke invloed op de ontwikkeling van het mensdom. Russells voorstelling van de geschiedenis van het Christendom is ongelofelijk eenzijdig, b.v. in *Why I am not a Christian* en in *Life in the Middle Ages.* Hier spreekt eerder het ressentiment dan een objectieve wetenschap.

F. De Raedemaeker

Lord PAKENHAM, *Born to believe. An Autobiography,* London, Jonathan Cape, 1953, 15 x 23, 254 blz., 18/.

Dit boek, in 1953 uitgegeven, kon door onvoorziene omstandigheden eerst nu besproken worden. Het schetst ons het leven van Lord Pakenham, die, met zijn vrouw, een van de vele vooraanstaande Engelse bekeerlingen tot de Katholieke Kerk is, die grote invloed uitoefenen op hun omgeving. Hij behoort tot de Labour groepering in het Hogerhuis, maar van afkomst is hij nóch Katholiek, nóch Socialist, en zijn jeugd verloopt in de enigszins snobistische atmosfeer van Eton en Oxford. Dat hij later, ook door toedoen van zijn vrouw, tot het Socialisme kwam, bewijst dat hij een origineel mens was, die zocht naar de waarheid, en gegrepen was door het ideaal der gelijkheid; het Katholicisme, waarin zijn vrouw hem volgde, bracht hen beiden tot de overtuiging van een door en door christelijk socialisme. Na de oorlog werd Lord Pakenham achtereenvolgens Minister voor de Britse zone in Duitsland, Minister van Luchtvaart en Minister van Marine, totdat de Conservatieven in 1951 weer aan de macht kwamen.

Wij vragen ons af waarom de auteur — nauwelijks de vijftig gepasseerd — zich zette tot het schrijven van een autobiographie, die nergens diep op de zaken ingaat, en eigenlijk meer een samenraapsel is geworden van persoonlijke, en hier en daar wel interessante, herinneringen dan de beschrijving van een eigen persoonlijke weg. Het boek is sterk overladen met details en namen die alleen voor intiemere kring belangwekkend kunnen zijn. De schrijver beschikt o.i. niet over voldoende talent om een boeiend levensverhaal te kunnen schrijven, hoewel zijn levensweg zelf boeiend genoeg is. De grote verdienste van het boek is echter de volkomen eerlijkheid en waarheidsgetrouwheid, die er uit spreekt, iets dat weldadig aandoet, omdat men onder de opgewektheid en het levensoptimisme de teleurstelling vermoedt van een in zijn nobele idealen vaak onbegrepen en weerstreefd mens.

E. Bolsius

Paul GERHARDT, *Auf, auf, mein Herz, mit Freuden, Lieder Paul Gerhardts,* ausgewählt und eingeleitet von Albert LEUBE, *(Steinkopfs Hausbücherei),* Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1957, 10.5 x 15, 144 blz., geb. DM 2.80.

P. Gerhardt (1607-1676) werd in 1657 „Pfarrer" aan de Nikolaikirche van Berlijn, waar hij de toondichter Johann Crueger als organist aantrof. Met deze had hij al vroeger samengewerkt. Gedurende zijn „gelukkige tijd" in Berlijn werden dan de meeste van de 140 liederen van P. G. uitgegeven met aangepaste muziek. Vele liederen worden ook nu nog gezongen, ook in R.K. kerken. De bloemlezing bevat 30 liederen, met Index.

P. van Doornik

DE REDELIJKHEID VAN HET GELOOF

Het is een paradox van onze tijd dat wij een zekere angst gevoelen voor de redelijkheid. Wij hebben een serieuze belangstelling voor de beslissende momenten in het leven, voor de persoonlijke stellingname van de mens in zijn wereld, maar iedere bestaansbeslissing wordt door ons ervaren als een sprong in het duister, een intreden in een ongewisse toekomst. Hoogstens in tweede instantie zijn wij bereid de redelijkheid van onze daden te onderzoeken. Kenmerkend is een omschrijving die BUYTENDIJK geeft van de menselijke activiteit: „Elke transcenderende act ontwikkelt zich uit de beklemming van het spontane initiatief, maar moet de enge poort van de gewaagde verwerkelijking passeren om voldaan uit te vloeien in de wereld, waarop de act eigenlijk gericht is" [1].

De meest beslissende daad van de mens is de geloofsact. Als er ergens van een transcenderende act sprake is, dan wel hier, waar de mens op leven en dood een verhouding aangaat met de transcendente God. Het is dan ook nauwelijks verwonderlijk, dat wij heden in de omschrijving van de geloofsact vooral de vrijheid, de duisternis en de strikte bovennatuurlijkheid benadrukken. Spreekt de theologie onbekommerd over de redelijkheid van de geloofsact, dan loopt zij grote kans een aversie op te roepen, een vage vrees dat zij de kern van het christelijk bestaan wil gaan beschieten met een batterij van scholastieke vaktermen, waaruit dan alleen een kettingreactie van distincties kan voortkomen. Veel mensen reageren in dat geval als Paul CLAUDEL : „Je détourne ma tête et je regarde mon ami".

Toch spreekt het kerkelijk leergezag en het klassieke tractaat „de fide" uitdrukkelijk over de redelijkheid van het geloof. Waarom? Het is bepaald niet origineel, hier als reden aan te geven dat heel het rumoer rond de geloofsredelijkheid berust op een verkeerd verstaan van de term. Toch is dit voor een groot gedeelte het geval. Zeker, de theologie heeft aan deze begripsverwarring ijverig meegewerkt. Door „redelijk" gelijk te stellen met „rationeel" heeft ze de eigenlijke inhoud van het woord langdurig verduisterd. De redelijkheid in deze zin werd dan verdedigd om de apologie in de zin van rationele bewijsvoering van het geloof op weg te helpen. Zulk een rationele apologie staat momenteel laag genoteerd, en niet ten onrechte. Maar er is gelukkig nog een andere betekenis van de term, die ons niet in de sloppen van de loutere redenering voert. En deze betekenis rechtvaardigt de nadrukkelijkheid waarmee de theologen aan de redelijkheid van het geloof vasthouden. Eén ding willen we hier vooropstellen : de redelijkheid

---

1) F. J. J. BUYTENDIJK: *De Vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan.* Utrecht-Brussel 1951, p. 156.

is een wezenlijk en intrinsiek kenmerk van het geloof, niet enkel een extrinsieke bijkomstigheid, zoals nogal wat theologen schijnen te menen. Men kan het geloof als menselijke activiteit niet karakteriseren zonder haar geheel eigen vorm van redelijkheid te ontmoeten. Dit klinkt als een stelling, en dat is het ook. De volgende bladzijden beschouwe men als een poging om deze stelling te verdedigen. Het resultaat van deze poging zullen we confronteren met enkele recente uitspraken van het kerkelijk leergezag, en daarna enkele conclusies trekken die van belang kunnen zijn voor de afbakening van het domein der godsdienstpsychologie.



De betekenis van het begrip ,,redelijk" zoals wij het hier gebruiken is uiterst simpel: redelijk is een act die met behulp van de menselijke rede tot stand komt, of juister: redelijk is de act in zoverre ze met behulp van de rede tot stand komt. ,,De geloofsact is redelijk" wil dus zeggen: de geloofsact is naar verloop en naar resultaat een activiteit van de menselijke rede, of stringent (en dit is de formulering waarop we ons verder zullen vastleggen): de geloofsact is redelijk in zoverre hij op de wijze van de menselijke rede gesteld wordt. Ten overvloede zij er nogmaals op gewezen: wat redelijk is, is daarom nog niet rationeel.

,,Op de wijze van de rede", het klinkt nog vrij formeel. Wat betekent het inhoudelijk?

Er zijn twee manieren denkbaar om de actieradius en de competentie van de menselijke rede te onderzoeken. Men kan vooreerst uitgaan van de denkende *mens*, en de karakteristieke structuren van zijn mens-zijn in zijn activiteit weerspiegeld zien. Actus sunt suppositorum, zoals de mens is, zo handelt hij. Deze weg is meer apriori, deductief, ze heeft het voordeel van een veroverende vanzelfsprekendheid. Men kan ook uitgaan van de objecten die het verstand in zijn activiteit aantreft en als de zijne herkent (de Scholastiek spreekt hier van formele objecten); het is de weg van de phenomenologie, actus specificatur ab objecto. Uiteindelijk komt in beide gevallen het resultaat op hetzelfde neer. Wij kiezen de tweede weg, omdat ze avontuurlijker is. Dit is misschien geen overtuigend argument, maar wel een aantrekkelijk.

Hoe ziet het object van een concrete kenactiviteit, een waarneming, eruit, en wat maakt ons verstand daarvan?

Als wij een kenobject moeten omschrijven gaan we onwillekeurig te werk alsof we een verklarend woordenboek van de nederlandse taal moeten samenstellen. We zien bv. een brug (het voorbeeld is van HEIDEGGER); moeten we dit object omschrijven, dan zeggen we zonder aarzelen: ,,Een brug is een verbinding tussen twee oevers". Het is exact, maar misschien is het tè exact: is daarmee alles gezegd? Waar blijven we met de sprong van de brug over de rivier, de uitnodiging die ervan uitgaat om op zijn dragende kracht te vertrouwen? En nog verder van het onmiddellijk-zicht-

bare verwijderd : wat doet ons de brug zien als een beeld van het menselijk bestaan, van onze intentie naar wat aan de overzijde ligt ? Dit zijn toch ook kenbare aspecten van dit object ? Kenbaar, inderdaad, maar alleen voor de mens die de eigen physiognomie van de dingen onaangetast laat, de mens die de dingen niet enkel wil zien voorzover ze neutraal, „objectief" voorhanden zijn, maar die ook hun provocerend karakter aanvaardt. Sint THOMAS zou hier gesproken hebben over een „recta ratio". In de menselijke wereld nu zijn de dingen nooit louter neutraal, ze dragen steeds een betekenis in zich voor mij. Maar deze betekenis wordt pas zichtbaar wanneer ik de dingen aanzie met een blik van verstandhouding : ik zie de dingen aan, de dingen zien mij aan, en uit deze blik van verstandhouding wordt de zin geboren die mijn wereld doorzichtig en bewoonbaar maakt. Menselijke waarneming is geen louter onpersoonlijke registratie, het is een zien van betekenissen, een openstaan voor wat de dingen mij te zeggen hebben.

Wat in deze beschrijving nog metaforisch aandoet wordt onontkoombaar waar het gaat over mijn waarneming van een ander *mens*. We staan dan niet meer tegenover een ding maar tegenover een ander subject, met zijn eigen vrijheid en zijn eigen bestaanswijze. Zeker, ook hier kan ik registreren, optellen, de ander louter zien als een exemplaar van zijn soort, want dat is hij ook. Ik bereik hem dan in zijn objectieve kenmerken, die wel op de mens in hem betrekking hebben, maar hem nog niet raken in zijn persoonlijk bestaan. Object is hier de mens zoals hij zichzelf als gegeven aantreft, de mens zoals hij min of meer van buiten af bepaald wordt door zijn lichamelijkheid, zijn verleden en zijn milieu. Vervolgens kan ik hem zien in zijn karakteristieke uiterlijke verschijning, zijn gestalte, zijn ondoordachte houding en gebaar. Deze verraden ongewild al iets van zijn innerlijk, we begrijpen de verschijning van de ander als de waarneembaarheid van hemzelf, of hij nu wil of niet. Object is hier de mens inzoverre zijn innerlijk tot verschijning komt, ongewild. Maar deze verschijning is zichtbaar voor iedereen die erop let, het is nog geen verschijning-voor-mij ; hier gaat het nog over de mens inzoverre hij objectief in zijn innerlijk voor ieder ander kenbaar is.

Werkelijke kennis van een ander echter is pas mogelijk waar hij in vrijheid zichzelf wìl meedelen, en waar wij die mededeling in vrijheid aanvaarden. De ander kàn zichzelf meedelen, hij kan zich ook sluiten. En als hij zichzelf openbaart betekent dat voor mij ook een appèl aan mijn vrijheid : ik kan ook weigeren om in te treden in zijn wereld, ik kan me afwenden van de gelegenheid die me geboden wordt tot kennis van de ander zoals hij is in zich. Werkelijke kennis van de andere mens is pas mogelijk waar spreker en aangesprokene in wederzijdse toewending een gemeenschappelijke basis van verstaan ontwerpen. Mensenkennis is vrije aanvaarding van het getuigenis dat de ander geeft over zichzelf, met geen andere rechtvaardiging dan dat *hij* het is die spreekt. Pas als ik geen rechtvaardiging meer zoek buiten deze mens om, maar me overgeef aan zijn woord over zichzelf, is een echt doordringen in het geheim van andermans bestaan mogelijk. Deze vrije aanvaarding van de ander is daarbij niet zo maar een

blijk van beleefde belangstelling voor andermans verhalen, zijn zelf-openbaring heeft een wezenlijke betekenis voor mij. Ik word in mijn mens-zijn tekort gedaan wanneer de ander zich niet meedeelt, en ik doe mezelf tekort wanneer ik aan zijn mededeling voorbijga. Zichzelf meedelen en andermans mededeling aanvaarden is een menselijke verplichting. De laatste reden hiervoor is uiteindelijk, dat ieder mens de ander nodig heeft om volledig mens te worden. Of ook, gezien van de kant van de zich meedelende mens: „Indem ich mich dem Du mitteile, werde ich mir selbst gegeben. Die menschliche Person ist als geistiges Wesen Sozialwesen, sie ist von Natur aus dialogisch" [2]). Het meedelen van zichzelf en het zich overgeven aan de mededeling van de ander, het zijn de fundamentele acten van ieder mens, waardoor zijn menselijkheid samen met die van de ander wordt opgebouwd. Tegelijk is dit de hoogste activiteit van mijn rede, omdat mij hier de meest werkelijke werkelijkheid, het menselijk zijn, ter kennis wordt gebracht. Het menselijk verstaan, de activiteit van het menselijk verstand, bereikt haar hoogste redelijkheid wanneer het fungeert in een werkelijke ontmoeting, d.i. in „de ontdekking van een 'Gij', die met mij in een verstandhouding gaat treden, die, om het zo te zeggen, op de drempel van mijn innerlijkheid treedt en wiens eigen innerlijkheid zich aan mij openbaart" [3]). Hoogste redelijkheid valt zodoende samen met een vrije persoonlijke overgave aan het woord, en daarmee aan de persoon, van een ander; hoogste redelijkheid is recta rationabilitas, de rede gericht op de kennis van een ander zoals hij als mens bestaat voor mij.

Vrije aanvaarding van een getuigenis omwille van de getuigende is de definitie van geloof. Geloof is zodoende een persoonsovergave, gerealiseerd in het verstand, verstand nu niet als koele registrator maar als voertuig van een persoonlijke bestaansverbondenheid.

Vandaar:

— het is redelijk om de dingen in hun algemeen en pragmatisch karakter te beschouwen, de rede is in deze kennis op zijn eigen wijze werkzaam:

— het is redelijker om de dingen te zien als een netwerk van beteke-

---

[2]) W. J. REVERS: *Der Begriff 'Person' in der Psychologie*, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, Freiburg und München, 3. Jg. (1955), p. 140.

Revers geeft de bovengeciteerde stelling als conclusie van een analyse van de taal: „Nun ist aber das Mittel dieser spezifisch menschlichen Begegnung (des 'Sich-eins-fühlen-Können) die Sprache: Mitteilen kann ich Innerlichkeitsgehalte nur im Medium des Wortes. Indem ich also solche Gehalte mitteile, die ohne dies hoffnungslos in der emotionalen Innerlichkeit des Selbstes verwoben blieben, musz ich sie in die rationale Form des Wortes bringen, damit, was ich rede, nicht nur hörbar, sondern auch vernehmbar und verstehbar werde. Im Vorgang des Mitteilens meiner Innenwelt an das Du ereignet sich zugleich das Begreifen meiner eignen Innenwelt. Denn nur im Wort Begriffenes ist mitteilbar, im Sprechen gehen Mitteilung und Begreifen, Selbstentaüszerung und Selbstbegreifen zugleich vor sich. Ohne Begreifen bringen wir emotionale Gehalte nicht ins Wort und so bleiben sie unmitteilbar; ohne Adressaten gäbe es für Mitteilung keinen Grund und bliebe mit ihr das Begreifen aus: Worte sind Mittel der Kommunikation und des Begreifens zugleich. Indem ich mich dem Du mitteile, werde ich mir selbst gegeben. Die menschliche Person ist als geistiges Wesen Sozialwesen, sie ist von Natur aus dialogisch" (ib.).

[3]) F. J. J. BUYTENDIJK: *De eerste glimlach van het kind*, Rede, Nijmegen 1947, p. 5.

nissen, omdat ik dan niets forceer, maar kennend bij de dingen verwijl, de dingen in hun eigen wezen laat;

— het is redelijk om de andere mens naar zijn algemene kenmerken te catalogiseren. Dit is een werkelijke kennis van de ander *die* mens is, maar nog niet een kennis van de ander *inzoverre* hij mens is, met zijn eigen vrijheid, zijn onherhaalbare bestaanswijze. De psychologie spreekt hier over kennis van de menselijke „natuur" [4]);

— het is redelijker om de ander te zien in de onbedoelde veruiterlijking van zijn innerlijk: kennis van de menselijke „verschijning";

— het is in de hoogste mate redelijk om in vrije aanvaarding van een vrije mededeling kennend door te dringen in de persoonskern van de ander: kennis van het menselijk „bestaan". De hoogste redelijkheid, daar deze kennis beantwoordt aan het meest wezenlijke van de ander, zijn vrij ontwerp van zichzelf als bestaande, en daar ze anderzijds beantwoordt aan de meest fundamentele aspiratie van mijn rede, te komen tot kennis van ons beider menselijkheid als voertuig van een gezamenlijk bestaansontwerp.

Eén correctie is hier nodig: wat nu in een geleidelijke gradatie is uiteengelegd, bestaat in feite als eenheid van gelijktijdige aspecten met wisselende nadruk. Als ik me bv. werkelijk alleen zou beperken tot kennis van de andere mens als „natuur", dan vervaagt geleidelijk de menselijkheid op de achtergrond en wordt de ander tenslotte een louter „object". De huidige moeilijkheden in de menselijke verhoudingen hebben dit duidelijk bewezen.

We hebben uit de analyse van de objecten die het verstand in zijn activiteit aantreft en als de zijne herkent de analoge inhoud van het begrip redelijkheid enigszins omschreven. Nu kan men opmerken, dat in deze analyse kennis en waarneming door elkaar lopen. Dat kennis en waarneming niet precies hetzelfde zijn, transeat; we zullen de distinctie tussen deze twee begrippen straks nog hard nodig hebben. Hier gaat het er echter slechts om, los te komen van een opvatting over de verstandsactiviteit als loutere conceptualisering. Niet de objectiverende begripsvorming maar de onmiddellijke waarneming is exemplarisch voor onze kenactiviteit. Natuurlijk, zo geformuleerd is het een eenzijdige stelling: deze onmiddellijkheid wordt pas mogelijk door middel van 's mensen verschijning en door middel van zijn geformuleerde zelfopenbaring. Het onmiddellijk contact met een ander heeft als voertuig uiterlijke tekenen nodig, en ieder teken openbaart en versluiert tegelijk. Daarom is mijn kennis van de ander tegelijk gekenmerkt door duisternis als niet-isoleerbaar moment. Het onmiddellijk „Sich-eins-fühlen-Können" dat door de analyse van de menselijke ontmoeting gesuggereerd wordt blijft altijd een middellijke onmiddellijkheid, en daarmee een duister licht. Maar daar komt nog iets bij. De mens is een onvoltooid ontwerp in een onvoltooide tijd, hij kàn zichzelf niet volledig openbaren omdat hij zichzelf nog niet volledig gegeven is. Dit betekent dat de duisternis niet

---

[4]) „De" psychologie is misschien wat al te apodictisch gezegd; expliciet hebben we deze terminologie enkel aangetroffen als indelingscategorieën in het werk van BUYTENDIJK: *De Vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan.*

alleen statisch maar ook in de ontplooiing van de ontmoeting constitutief blijft voor de kennis van de ander en van mijzelf. Mensenkennis is een fundamenteel-onvervulbare opgave; de weg van 's mensen bestemming leidt steeds naar de horizon, maar de horizon zelf is ongrijpbaar [5]).

Samenvattend kunnen we dus zeggen: de meest specifieke kenactiviteit is de persoonskennis, het geloof, met als kenmerken: vrije wederzijdse overgave en wederzijdse verplichting, hoogst-menselijke zekerheid en wezenlijke duisternis, hoogst-menselijke redelijkheid, daar deze kennis volledig tot stand komt op de wijze van de menselijke rede, de recta ratio.



Het is een blijk van Sint THOMAS' speculatieve vrijmoedigheid dat hij ook in de act van bovennatuurlijk geloof spreekt van een „object" en daarmee bedoelt God zoals Hij is in Zich, of juister, God zoals Hij Zichzelf en Zijn eeuwige wilsbesluiten openbaart in de Persoon van Jezus Christus, het Mensgeworden Woord. We zullen deze vrijmoedigheid navolgen.

Hoe treffen we dit Object aan in onze geloofsact, wat leert het ons over de kenmerken van de act die het oproept? Kunnen we ook hier, zoals bij onze medemens, spreken over een kennis van natuur, verschijning en bestaan? Heel de voorgaande beschouwing wordt vruchteloos wanneer er geen parallelisme bestaat; anderzijds is ieder parallelisme waarbij we God aan een mens gelijkstellen een godslastering. Een godslastering inderdaad, wanneer *wij* God aan een mens gelijkstellen; ook wanneer God Zichzelf aan de mens gelijkstelt, „in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo" (Phil. 1, 17)? Als we de Menswording au sérieux nemen moeten we daarvan ook de consequenties aanvaarden:

— er is een kennis mogelijk van Christus naar zijn algemeen-menselijke kenmerken, zijn „natuur" in psychologische zin. En evenals dit bij de kennis van onze medemens een werkelijke kennis is van de ander *die* mens is maar nog niet van de ander juist *inzoverre* hij mens is, zo geldt ook hier: de kennis van Christus in zijn algemeen-menselijke kenmerken is een werkelijke kennis van Christus die de Godmens is, maar nog niet een kennis van Hem *als* Godmens, een kennis waardoor Hij mij toelaat tot zijn goddelijke intimiteit;

— vervolgens, er is een kennis mogelijk van Christus in zijn concrete verschijning. Laten we hier niet onze bedenksels ophangen aan de regenboog: in directe zin is deze kennis miniem tot nihil, de menselijke gestalte van de Heer is ons niet overgeleverd. Maar wel zijn ons zijn daden en werken gegeven, in het Evangelie en in zijn Kerk. Dit zijn als het ware de gestolde veruiterlijkingen van de Heer, die wij nu in een zekere zelfstandigheid kunnen aantreffen. Ze kunnen ons leiden naar de Heer zelf, en dit op een directere wijze dan bij welke andere figuur uit het verleden ook; want Christus leeft nu nog, Hij is bij ons en bij zijn werken tot aan het einde der tijden;

---

[5]) Cf. G. GUSDORF: *La découverte de soi*, P.U.F. 1948, p. 462 vgl.

— tenslotte, Christus biedt Zichzelf ter kennis aan, ook nu nog, in zijn godmenselijk bestaan. Voertuig van deze kennis zijn dezelfde daden en werken waarover wij zojuist spraken, nu niet meer in zoverre ze een zekere objectieve geldigheid bezitten als veruiterlijking van de Heer, maar inzoverre ze een persoonlijke betekenis in zich dragen voor mij. Zoals de andere mens zichzelf in vrije mededeling kan openbaren, zo kan de souvereine God Zichzelf openbaren, en Hij heeft dit gedaan, doet het nog steeds, in Zijn Mensgeworden en Kerk-geworden Woord.

Maar het wordt tijd dat we het parallelisme gaan relativeren: de persoonskennis waar het hier over gaat ligt niet meer op het vlak van het intermenselijk verkeer, waar wederzijdse overgave een wezensnoodzaak is, we staan nu in een verticale verhouding, in het admirabile commercium van God en mens, waar het eerste initiatief alleen van God kan komen als een onverplichte gave, een donum coeleste. Dit geeft een totale verandering van perspectief.

De openbarende Menswording van Jezus Christus is het intreden van God in de menselijke wereld. De ontmoeting van God en mens neemt hier in eerste instantie de vorm aan van een goddelijk-vrije uitnodiging tot aanvaarding van Zijn openbaring, een uitnodiging tot hoogste Persoonskennis, en dus tot hoogste persoonsovergave. Deze overgave is vrij, want God spreekt mij aan in de kern van mijn mens-zijn, mijn vrije beschikkingsmacht over mijn bestaan; ze is voor mij tegelijk een absolute verplichting, omdat God mij wìl doen delen in zijn eigen Licht, omdat God wìl dat alle mensen zalig worden. En de wil van de Schepper is voor zijn schepselen geen vrijblijvende mogelijkheid maar een heilzaam moeten.

Kunnen we nu van deze geloofsovergave ook nog zeggen dat ze redelijk is? Het is de kern van onze kwestie. Inderdaad is hier sprake van redelijkheid, en wel in de hoogste vorm.

God spreekt mij aan in mijn mens-zijn, ik word *als mens* deelachtig aan Zijn eigen Licht, dit is de uiteindelijke betekenis van de Menswording als openbaring Gods. God spreekt mij als mens aan in mijn menselijke rede. Het geloof wordt mij in mijn rede gegeven, want het is primair een persoons*kennis*. Maar de Menswording is de openbaring van God zoals Hij is in Zich, openbaring van een „Object" dat zonder meer de menselijke rede te boven gaat. Dit betekent dat God tegelijk de menselijke rede, menselijke rede latend, boven zichzelf zal verheffen, haar met een nieuw licht, het lumen fidei, zal verlichten; het betekent dat God mij in het geloof nieuwe ogen geeft om door de tekenen van zijn openbaring heen Zijn eigen Licht te zien. Beide uitspraken zijn waar: in Christus word ik als mens aangesproken; in Christus word ik als mens boven mezelf uitgeheven. Mijn geloofsdaad is redelijk, het is een act van mijn menselijke rede; mijn geloofsdaad is boven-redelijk, omdat ze termineert in God zoals Hij is in Zich, boven-redelijk niet verstaan als een ontkenning, maar als een goddelijke intensifiëring van mijn menselijk redelicht. Of om de paradox in zijn scherpste vorm te formuleren: mijn geloofsdaad is redelijk omdat ze bovennatuurlijk is. Deze paradox vindt zijn laatste antwoord in Christus, de paradoxos

paradoxoon : zoals in zijn heilige Menswording zijn menselijke natuur opgenomen is in de Godmenselijke Persoon en toch menselijke natuur blijft, zo kan in de geloofsact mijn menselijke rede boven zichzelf verheven worden en toch menselijke rede blijven. Het mysterie van de Menswording vindt zijn weerslag in het mysterie van de geloofsredelijkheid.

Het gaat hier om een goddelijk initiatief, God stelt als eerste mijn rede tot deze activiteit in staat. Daarom is de eerste waarneming van Gods openbaring, in zoverre ze toegang betekent tot Gods eigen Licht, d.i. openbaring als Persoonskennis en persoonsovergave, slechts mogelijk voor de menselijke rede die verlicht wordt door het licht van Gods genade.

In deze zin is de act van bovennatuurlijk geloof redelijk ; tegelijk betekent hij de kruisiging van mijn rede.

Mijn kennis van de andere mens bevat een wezenlijk moment van duisternis omdat de ander voor zichzelf nog niet volledig licht is. ,,God is Licht en duisternis is niet in Hem" (1 Jo. 1, 5); maar tegelijk is Hij voor ons de ,,Rex regum . . qui . . lucem inhabitat inaccessibilem" (1 Tim. 6. 16). Wie God ziet moet sterven, heette het nog in het Oude Verbond. Het christelijk perspectief is hoopvoller, maar het is een perspectief van het Kruis : om God te zien moet de mens sterven. God verblindt mij door Zijn Licht, en deze verblinding maakt mijn geloofsdaad essentieel duister. Zeker, het duister is mijn licht, de tekenen van het Mensgeworden Woord verhullen niet alleen maar ontsluieren tegelijk. Maar evenzeer geldt : het Licht is mijn duister ; zolang ik niet door mijn deelname aan Christus' verheerlijkte Mensheid het Licht zal zien ,,facie ad faciem" blijft de inhoud van mijn geloof ,,ipsius fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta... quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino" (Dz 1796). Deze duisternis, ipsius fidei velamen, heft de redelijkheid niet op, ze is de concrete vorm waarin mijn rede bestaat, als gekruisigde rede. De verbondenheid waartoe Christus mij in dit leven uitnodigt is de verbondenheid met zijn Kruis, kruis van het lichaam maar meer nog kruis van de geest [6]).



Dit moge volstaan als uitwerking van het begrip geloofsredelijkheid. Een nadere beschouwing van enkele kerkelijke uitspraken kan het gevondene nog enigszins nuanceren.

Bij herhaling vinden we in de laatste eeuwen uitspraken van Pausen en Concilies betreffende de redelijkheid van het geloof, en met name betreffende de competentie van de menselijke rede. Steeds zijn deze uitspraken een nadrukkelijke beklemtoning van het vermogen van onze rede om tot een zekere, natuurlijke kennis te komen van het feit van de goddelijke openbaring. Er is dan ook reden voor dit accent : als wij een grove verdeling mogen maken in de documenten : in de vorige eeuw richtte de Kerk zich

---

[6]) Cf. F. Malmberg: *Het middellijk-onmiddellijk contact met God in onze geloofsakt,* in: Jaarboek van het Werkgenootschap van Ned. Theologen, 1952, p. 47 vgl.

vooral tegen het rationalisme enerzijds, dat het geloof beschouwde als een obscure aangelegenheid voor onontwikkelden, tegen het fideïsme anderzijds, dat het geloof maakte tot een onmiddellijke innerlijke verlichting waar geen rede aan te pas kwam. De uitspraken in deze eeuw desavoueren o.a. de stelling dat pas in de geloofsdaad zelf de geloofwaardigheid van de uiterlijke tekenen voor het natuurlijk verstand doorlichtend wordt. Overigens moet men de kerkelijke documenten niet alleen negatief zien, als reactie op een dwaling. „Iedereen weet, welk een waarde de Kerk aan de menselijke rede toekent", zegt Humani Generis (Dz 2320), en misschien is het niet overdreven om dit aldus te parafraseren: iedereen weet hoezeer de Kerk het dogma van de Menswording als Gods intreden in de menselijke wereld au sérieux neemt.

Het is hier niet de plaats om een uitgewerkte exegese te proberen van de verschillende magisterium-teksten; maar het kan verhelderend werken, hun algemene tendens te confronteren met de uitleg die wij van het begrip redelijkheid gegeven hebben.

In eerste instantie kan men de inhoud van de kerkelijke documenten als volgt omschrijven: hoe men de geloofsact ook analyseert en verantwoordt, er moet steeds een moment van menselijke rede-activiteit in aanwezig zijn. Dit zegt op zich nog niet veel; openbaring als mededeling Gods aan de mens sluit evident een moment van menselijke rede-activiteit in, onze beschouwing over de redelijkheid heeft daar voldoende op gewezen. Maar het leergezag gaat verder en stelt dat „het mogelijk is zelfs met behulp van het natuurlijk licht der rede alleen de goddelijke oorsprong van de christelijke godsdienst met zekerheid te bewijzen" (Dz 2305). Anderzijds staat vast, dat het geloof, en zelfs het initium fidei, het beginnen te geloven, een gave Gods is. Tussen deze twee groepen van uitspraken kan geen tegenstelling bestaan, maar misschien bedoelen ze een gradatie? Het lijkt ons inderdaad mogelijk om beide stellingen tot hun recht te laten komen aan de hand van de verschijningsvormen die we boven in het menselijk kennen hebben ontdekt.

We hebben daar gevonden dat we in de kennis van een ander mens geïntendeerd kunnen staan op zijn natuur, zijn verschijning of zijn bestaan, en dezelfde nuancering hebben we aangetroffen in onze kennis van het Mensgeworden Woord. Het gaat dus van mijn kant om een verschil in intentie, een verschil in stellingname tegenover Christus. De vraag is nu: hoe komen we tot deze stellingname, uiteindelijk hoe komen we tot geloof?

Geloven is leven volgens je licht. Dit licht, het licht van de genade, is in deze verloste wereld aanwezig als een werkzame kracht voor iedere mens overeenkomstig zijn situatie. Elke mens staat bij zijn intrede in de wereld onder de werking van het geloofslicht: het aanschijn der aarde is reeds vernieuwd, Christus is het „lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum". In concreto is dit licht het geloof van de Kerk, als de geconcretiseerde geloofsgenade van de Verlossing. Inzoverre nu dit licht werkzaam is in de menselijke rede betekent het de uitnodiging om het geloof van de Kerk persoonlijk over te nemen. Mijn eerste persoonlijke

stellingname tegenover Christus is een antwoord op de tot geloof uitnodigende genade, het „lumen fidei praeveniens". Dit antwoord is mijn „optio fundamentalis supernaturalis", mijn bovennatuurlijke bestaansbeslissing; daarvan hangt het af hoe ik Christus bereik.

Hier is het zaak om ernst te maken met de goddelijke aard van het „Object" dat mij in de openbaring ter kennis wordt gebracht; het draagt nl. niet primair een natuurlijke geloofwaardigheid in zich, maar een bovennatuurlijke, gevat in menselijke, zo men wil natuurlijke, geloofwaardigheidstekenen. Wat betekent dit, wanneer we dit confronteren met de drievoudige wijze van waarnemen die we boven hebben onderscheiden?

Is mijn „optio fundamentalis" een categorische afwijzing van zelfs de mogelijkheid dat het hier gaat om een openbaring Gods in menselijke vormen, dan betekent dit een expliciete zonde tegen het Licht. Wanneer ik de mens louter in zijn „natuur" wil kennen verdwijnt gaandeweg de menselijkheid op de achtergrond. Wanneer ik Christus louter in zijn „natuur" wil kennen zoals Hij door tijd en plaats bepaald werd, vervaagt het goddelijk karakter van deze mens, dat aanvankelijk nog schuchter gesuggereerd werd door het ongewone in Hem, en wordt geloof in zijn Godheid een dwaasheid en een ergernis. Voor deze mensen geldt het woord van PASCAL: „Tout tourne en mal jusqu'aux clartés, car ils les blasphèment à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas".

Is mijn „optio fundamentalis" anderzijds een persoonlijke aanvaarding volgens mijn licht van de openbaring Gods in Jezus Christus, dan verwerf ik door de genade toegang tot Christus in zijn „bestaan" als Godmens. Kennis van Christus als Godmens is bovennatuurlijk geloof, of op het punt waar we hier staan, beginnen te geloven met bovennatuurlijk geloof. Aanvankelijk zal in deze kennis mijn natuurlijke rede, die nu rechtstreeks onder het licht van de genade staat, haar rechten nog opeisen in oppositie tegen het nauwelijks merkbare licht. Veel bekeringsgeschiedenissen leggen hiervan getuigenis af: de strijd van Jakob met de Engel tot het morgenrood daagt. Maar aan de basis van deze strijd ligt, hoezeer ook verborgen, een onmiddellijk persoonscontact met Christus.

Hebben we hier een volledige disjunctie opgesteld? Het lijkt van wel: mijn „optio fundamentalis" is goed als eerste antwoord op het licht van het geloof, of ze is slecht als afwijzing van de genade. Toch blijkt hier nog een marge te bestaan, waar de praktijk zeer frequent van getuigt. De theoretische beschouwingen van de moraaltheologie hebben het begrip „optio fundamentalis" tot een vrijwel onhanteerbare notie gemaakt. Men spreekt erover als over een afsluitende, definitieve gebeurtenis in 's mensen leven, en de leer over de geloofsact draagt de duidelijke sporen van deze opvatting. Maar in het menselijk bestaan als onvoltooid ontwerp is uiteindelijk niets definitief. De „optio fundamentalis" is een werkelijke bestaansbeslissing, met een totalitair karakter, maar anderzijds blijft het een chronologische notie: mijn leven is één voortdurende optio, niet als een aaneenrijging van definitieve momenten maar als een groeiend bestaansontwerp, groeiend in diepte en vastheid. Dit geldt voor de aanvaardende keuze van

mijn geloofsdaad: ik moet steeds blijven zeggen: „Credo, Domine, adjuva incredulitatem meam"; het geldt evenzeer voor mijn afwijzing van Gods uitnodiging: er is een eindeloze schakering in de intentie die de kennis van Christus in zijn „bestaan" afwijst. Niet iedere zonde van ongeloof is hetzelfde. Mijn afwijzing kàn een zonde tegen het licht zijn, en dat is het ergste kwaad wat Christus kende; mijn afwijzing kan ook de vorm aannemen van een opschorten van mijn instemming, een compromis, een gebrek aan moed. Het gevolg is dan: in de mate dat mijn beslissing de genadevolle uitnodiging afwijst, in die mate trekt het licht zich terug, neemt een verborgen vorm aan, zonder dat daarmee echter mijn kennis van Christus als Godmens volledig wegvalt. Mijn menselijke rede staat dan niet meer rechtstreeks onder het licht van het geloof; mijn kennis van Christus vervlakt: ze staat nu gericht op Christus in zijn „verschijning", een objectieve kennis van Christus zoals Hij is, maar niet meer zoals Hij bestaat *voor mij*. Het blijft een werkelijke kennis van Christus in zijn Godmens-zijn, maar het is geen persoonlijk bestaanscontact meer. Deze labiele houding wordt bedoeld wanneer er sprake is van „het natuurlijk licht der rede alleen". Ten opzichte van het geloofsobject is het een werkelijke kennis, maar een verminkte; uit zich kan ze tot geloof voeren, ze kan de mens er ook van weg leiden, dat hangt af van de innerlijke dynamiek van mijn afwijzing. Door haar onpersoonlijk geworden, maar werkelijke objectiviteit kan deze kennis met zekerheid de goddelijke oorsprong van de christelijke openbaring bewijzen, maar daarmee is nog niet alles gezegd: het uiteindelijk geloof blijft een persoonsovergave, geen kennis meer in de abstracte betekenis van het woord, maar een onmiddellijke waarneming.



Hier begint het terrein waar de psycholoog de theoloog te hulp moet komen. De wisselende verschijningsvormen van het menselijk bestaan, die we ook in de gelovige mens aantreffen, vragen om het instrumentarium van de psychologie, willen we daar nog iets over zeggen. We staan hier voor de vraag naar de competentie van de godsdienstpsychologie.

Nu is de godsdienstpsychologie bepaald niet het meest spectaculaire onderdeel van deze wetenschap. Ze wordt door relatief weinig psychologen beoefend, en haar resultaten zijn tot op heden niet erg bemoedigend, een enkele uitzondering daargelaten. Daar komt nog iets bij: de gehele psychologie is vanaf haar ontstaan getekend door een frenetieke methodestrijd; de betrekkelijke rust van de laatste jaren is daarbij meer schijn dan werkelijkheid. Wat de godsdienstpsychologie in het bijzonder betreft, zij staat nog midden in de rook van een competentiestrijd, en er is weinig hoop dat die rook spoedig zal optrekken. Nu heeft een methode-strijd altijd iets onbevredigends, iets autoritairs ook: in plaats van zelf te trachten tot resultaten te komen, dicteert men apriori de weg die anderen moeten gaan. Toch kan het zijn nut hebben, de vraag naar de competentie van de godsdienstpsychologie weer eens aan de orde te stellen. Tenslotte mag men vertrouwen op

teamwork onder de psychologen onderling, en daarbij, de zaak waar het hier om gaat is nog zo verward, dat iedere poging tot verheldering alleen al daarom reden van bestaan heeft.

Deze motieven hebben waarschijnlijk Prof. Dr. J. H. VAN DEN BERG, de succesvolle auteur van „Metabletica", ertoe aangezet, een studie het licht te doen zien onder de titel: „Psychologie en geloof. Een kroniek en een standpunt" [7]). De ondertitel geeft exact de inhoud van het werk aan. Het grootste gedeelte is gewijd aan een schematisch overzicht van de kronkelwegen der godsdienstpsychologie, haar vertwijfelde pogingen, vrijwel zonder succes, om het godsdienstig fenomeen in psychologische categorieën te vatten. Het steeds terugkerende thema in deze kroniek is de tweeslachtige basis waarop de godsdienstpsychologie steunde: „Het vereist een zeer bepaalde tournure d'esprit om een relatie te bestuderen als een immanentie. Dat lukt als men, gelijk Starbuck en Leuba, een verhuld of manifest wetenschappelijk atheïsme belijdt, het lukt niet wanneer men de relatie handhaaft en zich niettemin voorneemt psycholoog der immanentie te zijn" [8]). Zijn conclusie over de resultaten van deze pogingen heeft VAN DEN BERG enkele jaren geleden reeds geformuleerd: „De godsdienstpsychologie is dood. We zullen aan haar graf geen tranen plengen" [9]). Nu kan men over de waarde van zulk een schematisch overzicht disputeren, een geraamte is altijd nogal breekbaar. Dat neemt niet weg, dat VAN DEN BERG het fundamentele probleem van de godsdienstpsychologie duidelijk gesteld heeft: godsdienst, en meer speciaal geloof, is niet primair een innerlijke gestemdheid, het is een geheel eigen relatie van de mens tot een bovenmenselijke, persoonlijke instantie. Hoe zal de psychologie die het innerlijk van de mens tot haar object maakt, of de psychologie die de mens uit zijn gedragingen verklaart, hier nog vat op krijgen? Toch heeft VAN DEN BERG zijn vroegere enigszins hardvochtige lijkrede in zijn laatste studie gedeeltelijk herroepen. Hij ziet wel degelijk een taak weggelegd voor een godsdienstpsychologie; zijn standpunt hierover is alleszins de moeite van het bestuderen waard.

VAN DEN BERG maakt onderscheid tussen godsdienstpsychologie en pastorale psychologie. De pastorale psychologie is een recente verschijning op de series lectionum, eerst na de tweede wereldoorlog in de mode gekomen. Het is de wetenschap die de pastor helpt in wat hij doet. Op het eerste gezicht lijkt dit onderscheid verdacht veel op de indeling in theoretische en toegepaste wetenschap, maar VAN DEN BERG suggereert meer: de huidige verworvenheden van de ontwikkelingspsychologie, sociale psychologie, pathologie en counseling laten zich zonder veel moeite gebruiken in de praktijk van de zielzorger. Het gaat hier namelijk primair om zuiver psychologische vakkennis, pastorale psychologie is psychologie, niet meer en niet minder.

---

[7]) CALLENBACH, Nijkerk 1958, 76 pg.

[8]) o.c. p. 39.

[9]) J. H. VAN DEN BERG: *Kroniek der psychologie*, Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1953, p. 36.

Cf. een commentaar op deze uitspraak in: H. M. M. FORTMANN: *Aan de mens nabij*, Rede, Nijmegen-Utrecht 1957, p. 3 vgl.

Iets anders wordt het wanneer er sprake is van godsdienstpsychologie. Het onbekommerd zelfvertrouwen van de psychologie dreigt hier in het gedrang te raken. Gaat men uit van het gegeven dat godsdienst relatie is (en de psychologie die dit niet doet heeft het niet over godsdienst), dan komt de psycholoog voor een onvermijdelijke moeilijkheid: is hij hier nog wel competent?

Er ontwikkelt zich momenteel een psychologie van de relaties, met name van de onderling-menselijke relaties. Dit betekent dat het stadium van een eenzijdig subjectivisme en van een eenzijdig solipsisme in de psychologie langzaam overwonnen wordt. De beweging voor menselijke verhoudingen en de bloei van de sociale psychologie duiden onmiskenbaar in deze richting. „Ligt het dan niet voor de hand, dat er ook een nieuwe godsdienstpsychologie ontstaat, een namelijk die uitgaat van de relatie God-mens en die uit dien hoofde nooit ten offer kan vallen aan de dwaling der immanentie?" [10]). Het klinkt inderdaad verleidelijk. Een dergelijke psychologie zou dan een psychologie zijn van geloof en ongeloof, ze zou geheel en al gepolariseerd worden door de relatie van God en mens. VAN DEN BERG ontkent echter de mogelijkheid hiervan. Hij neemt daarvoor als voorbeeld het werk van Prof. RÜMKE: „Karakter en aanleg in verband met het ongeloof". Dit dient zich al heel programmatisch aan als een psychologie van geloof en ongeloof. Wat blijkt echter? Van oudsher draagt de kern van de relatie God-mens de naam van gebed. Het gebed wordt in de studie van RÜMKE niet besproken, het woord komt er zelfs niet in voor. Dit is betekenisvol: de kern van het godsdienstig gebeuren ontgaat aan de psycholoog. Uit een korte analyse van het gebed maakt VAN DEN BERG dit verklaarbaar: „Wie bidt krijgt geen antwoord, daaraan valt niet te twijfelen. Of men de eerste keer bidt of na vele jaren gebedsleven bidt, het maakt geen verschil: er is geen antwoord. De biddende spreekt, hij fluistert, hij roept, vraagt, smeekt, overlegt, verwijt en bezweert — de stilte is zijn loon. Geen stem klinkt, niets komt hem tegemoet. Wat er is na zijn woorden is de stilte. Een onmetelijke stilte. — Een onbekende stilte. Een stilte waarnaar te luisteren valt. (...) Zo onbegrijpelijk is het niet, dat Rümke over het gebed zwijgt. Er valt niets over te zeggen. (...) Er is geen psychologie van het gebed. Wel is er een psychopathologie van het gebed, een opsomming van aberraties en misverstanden, maar een psychologie van het gebed is er niet. Het blijkt uit de regels hierboven — die in een psychologie niet thuishoren. Is er echter geen psychologie van het gebed, dan is er geen psychologie van geloof en ongeloof. Want er is geen ander geloof dan het geloof van het gebed, het geloof dat luistert naar de stilte — naar deze stilte, naar dit niets. Naar dit alles" [11]).

Het dilemma van de godsdienstpsychologie is hiermee volledig: of ze maakt de godsdienst tot een immanente aangelegenheid, en miskent daarmee haar object, of ze plaatst God in het centrum van haar beschouwingen, en houdt daarmee op psychologie te zijn. Want „God is een halt; de psycho-

---

10) o.c. p. 64.
11) o.c. p. 67-68.

loog die het over hem wil hebben, is met stomheid geslagen" [12]).

Vandaar dat de psycholoog er goed aan doet, dit 'onderwerp' (God) te laten rusten. Of de psychologie echter bereid is, geloof en ongeloof buiten haar arbeidsveld te laten, staat nog te bezien. Iedere verschijningsvorm van het menselijk bestaan valt onder haar competentie, dus ook het gelovig bestaan. Hier komt nu het eigen standpunt van Prof. VAN DEN BERG in alle duidelijkheid naar voren: „Wil de psycholoog geloof en ongeloof in studie nemen, dan staat hem, als bij elke andere taak die hij zich als psycholoog stelt, geen andere weg open dan die welke voert naar (...) het exterieur dat de inhoud van ons leven uitmaakt" [13]). Wat betekent dit?

Het is een geaccepteerde stelling in de huidige psychologie, dat men de mens slechts kent uit zijn wereld, uit het netwerk van betekenissen dat hij vlecht over de mensen en dingen die hij in zijn dagelijks leven aantreft. In deze zin is iedere psychologie een psychologie van het exterieur, of, met evenveel recht, een psychologie van de waarneming. De mens is wat hij ziet. Een uitspraak van Karl BARTH parafraserend gaat VAN DEN BERG hierop door: „Onze gebruikelijke manier van zien en horen is exemplarisch voor het zien en horen van God. Of men gelooft of niet, elk waarnemen is in beginsel God waarnemen; wie gelooft bespeurt het, wie niet gelooft niet. Waarnemen is een zaak van geloof en ongeloof. Dan moet het ook mogelijk zijn in de waarneming van de enkeling zijn geloof of ongeloof te ontdekken" [14]). Geloven is waarnemen, zó waarnemen dat men in het dagelijkse de dimensies van het eeuwige ontdekt. Deze waarneming duidt Rudolf OTTO aan met de term divinatie: „das etwaige Vermögen, das Heilige in der Erscheinung zu erkennen und anzuerkennen" [15]). Psychologie van geloof en ongeloof is zodoende mogelijk als psychologie van de divinatie. En VAN DEN BERG besluit: „Door psycholoog van de divinatie te zijn ontkomt men aan de twee gevaren die de combinatie psychologie en geloof van de aanvang af belaagden: de immanentie en de transcendentie" [16]).

Tot zover de opvatting van Prof. VAN DEN BERG. Hij heeft zich hiermee eens te meer grote verdiensten verworven voor de ontwikkeling van de psychologie. Naar wij kunnen nagaan is hier voor het eerst de blikrichting van het huidige psychologische denken op consequente wijze dienstbaar gemaakt aan de godsdienstpsychologie. De hedendaagse psycholoog, vooral waar hij vertrouwd is met de phenomenologie, denkt geheel en al in termen van menselijkheid. VAN DEN BERG's opvatting past volledig in deze denkwijze, het is een pleidooi voor de psychologie van de gelovige mens in zijn wereld. Enerzijds vermijdt hij het introverte zicht van zijn voorgangers, die de godsdienstige verschijnselen reduceerden tot psychische belevingseenheden, anderzijds weet hij zich te hoeden voor iedere grensoverschrijding, daar hij in

[12]) o.c. p. 70.
[13]) o.c. p. 71.
[14]) o.c. p. 74.
[15]) Rudolf OTTO: *Das Heilige*, Kap. XX.; Gecit. in VAN DEN BERG, o.c. p. 76.
[16]) o.c. p. 76.

alles psycholoog is, en ook niets anders zijn wil. En grensoverschrijding is nog altijd de nachtmerrie van iedere zichzelf respecterende psycholoog. „Psychologie en geloof"" geeft een ondubbelzinnige taakomschrijving van de godsdienstpsychologie; de godsdienstpsychologen, maar niet minder de theologen, zullen de schrijver daarvoor dankbaar zijn.

Prof. VAN DEN BERG kondigt zijn studie aan als een standpunt. Dat is prettig, want dan kan men met hem van mening verschillen zonder onmiddellijk banvloeken rond te slingeren. Betreffende enkele kwesties verdedigen wij inderdaad een andere opvatting. Men beschouwe de volgende bemerkingen echter niet als een aanval, maar als een ander mogelijk standpunt.

VAN DEN BERG legt een duidelijke zorg aan de dag, zich niet schuldig te maken aan grensoverschrijding. Deze zorg komt voort uit de behoefte aan objectiviteit, kenmerkend voor iedere wetenschap. Daar waar men opereert met categorieën en methoden die buiten de psychologie ontstaan zijn, kan men geen aanspraak maken op psychologische objectiviteit. Of met de woorden van Prof. RUTTEN: „Waar het instrument der empirische wetenschap ophoudt geproportionneerd te zijn aan zijn object, daar begint het land der psychologen-vrijbuiters" [17]). Maar wat is objectiviteit in de wetenschap? Tenslotte niets anders dan wetenschappelijke aanpassing aan de eigen aard van het object. Het kost steeds enige moeite, zich te realiseren dat wetenschappelijke objectiviteit een analoog, of zo men wil een relatief, begrip is. Ieder object heeft zijn eigen objectiviteit, het pure feit bestaat niet in de geesteswetenschap [18]). Elk object vraagt om een eigen benadering, wil men het in zijn eigen aard behandelen; de relativering van eenmaal deugdelijk gebleken categorieën is een vereiste voor iedere nieuwe ontdekking in de wetenschap. VAN DEN BERG zelf wijst hierop, waar hij met instemming GOETHE's omschrijving van de wetenschappelijke houding citeert: „(een) zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird" [19]). Het object bepaalt de methode. Maar evenzeer, en dat is minder inzichtelijk: de methode bepaalt het object. Niet dat men vanuit een eenmaal gevonden methode bv. in de psychologie alle objecten psychologisch te lijf kan gaan; maar wel geldt dat men ten overstaan van elk object zich zal moeten houden aan de methodiek die in de psychologie hanteerbaar is, op straffe van anders geen psycholoog meer te zijn. Zo is het geloof als object primair aangewezen op de theologische methodiek; wil echter de psycholoog hierover iets zeggen, dan zal hij zich eerst bewust dienen te zijn, tot hoever zijn psychologische methodiek zich uitstrekt. In dit concrete geval van het geloof zal hij waarschijnlijk zijn methodiek gedeeltelijk moeten herzien, maar ook zijn nieuwe aanpak moet binnen het veld van de psychologische methode blijven, anders schiet hij zijn doel voorbij. Ieder nieuw object betekent een methodisch avontuur; maar het ver-

---

17) F. J. Th. RUTTEN: *Het domein der godsdienstpsychologie*, Nijmegen 1937, p. 30.

18) Cf. P. DE BRUIN: *De methode der geesteswetenschappen*, in: Bijdragen 13 (1952), p. 349-386.

19) VAN DEN BERG, o.c. p. 45.

onderstelt een connaturele vertrouwdheid met de mogelijkheden van de psychologie, wil dit avontuur een happy end hebben.

Prof. VAN DEN BERG heeft als eigen object van de godsdienstpsychologie aangegeven de gelovige mens in zijn wereld, terecht. Wat betreft de omvang van dit object en de daaraan corresponderende methode zijn wij iets ruimhartiger dan hij. Met name de psychologische waarneembaarheid van de godsdienstige verschijnselen zouden wij optimistischer willen voorstellen. Maar zolang we droog blijven zwemmen en onze methodologische bedenksels niet aan de praktijk toetsen, blijft de houdbaarheid van onze voorstelling van zaken een open vraag.

De correlatie tussen methode en object kan men in de godsdienstpsychologie als volgt omschrijven: psychologie van het geloof veronderstelt een gelovig psycholoog [20]). Deze omschrijving kan in eerste instantie aandoen als een ontkenning van de eigen wettelijkheid der psychologie, in feite echter is het de enige weg tot psychologische objectiviteit in dit gebied. Godsdienstpsychologie vraagt om een psycholoog, uiteraard; ze vraagt om een gelovig psycholoog, omdat alleen hij voldoende is uitgerust om het godsdienstig karakter van zijn object te herkennen.

Dat de gelovige psycholoog als psycholoog toegang heeft tot de gelovige mens, spreekt voor zich; dat alleen voor de gelovige psycholoog deze toegang openstaat, wordt ook door Prof. VAN DEN BERG niet ontkend; integendeel, hij bevestigt dit wanneer hij van de godsdienstpsycholoog de ervaring van de divinatie vraagt om de divinatie bij anderen te kunnen herkennen [21]). Tot zover bestaat er dus nog geen moeilijkheid. Op de vraag echter, wát de gelovige psycholoog in de gelovige mens kan bestuderen, lopen onze antwoorden uiteen. Voor VAN DEN BERG is het geloof als relatie tussen God en mens psychologisch niet waarneembaar. Tot deze conclusie werd hij noodzakelijk gevoerd door zijn analyse van het gebed. Het parallelisme dat wij boven opstelden tussen onze waarneming van de andere mens en onze waarneming van de Godmens is voor hem blijkbaar onaanvaardbaar. Hier stoten we op een duidelijk verschil in standpunt. Men begrijpe ons echter goed: dit

---

[20]) Cf. RUTTEN, o.c. p. 41: „....uit deze transparantie der bovennatuur in de natuurlijke verschijnselen... volgt het verbluffende feit, dat tenslotte alleen de gelovige psycholoog in staat is godsdienstpsychologie in haar volle omvang te bedrijven en met volledig besef van de waarde van haar resultaten te beoefenen".

[21]) Deze eis wordt door VAN DEN BERG wel niet uitdrukkelijk geformuleerd, maar het lijkt ons de enig-mogelijke interpretatie van een tekst die anders nogal enigmatisch blijft. Op p. 75 geeft hij namelijk een passage weer uit „Le mystère des Saints Innocents" van PÉGUY waarin deze de nacht die straks over ons zal vallen dezelfde noemt als die welke viel over het lichaam dat na een bitter lijden van het kruis was afgenomen. Hij vervolgt dan: „Zo de nacht te zien, de nacht van nu, van aanstonds, is een zaak van geloof. Maar weer moet men opmerken, dat dit geloof reeds (voor de psycholoog) aanwezig is zonder de interpretatie: 'Golgotha'. [Zonder de interpretatie, misschien, maar niet zonder geloof! v. L.] Wie stil wordt in de avond en zich verbaast over het wonder avond, heeft hij dit geloof niet voor een goed deel verwerkelijkt? De psycholoog kan het zich met recht afvragen. Beter: hij moet er zo over denken wanneer hij het geloof tot onderwerp van zijn studie maakt".

verschil komt niet voort uit een andere opvatting over de psychologie van de waarneming, maar uit een verschillende opvatting over geloof. Met VAN DEN BERG zien wij het geloof als een werkelijke relatie; maar in zijn opvatting bereiken wij God in het geloof enkel indirect, als een halt[22]). Onze beschouwing over de redelijkheid van het geloof laat de positieve menselijkheid in het geloofscontact onaangetast. Zeker, de onmiddellijkheid van de geloofsontmoeting ligt gevat in middellijke tekenen, maar door het voorkomend licht van de geloofsgenade wordt ons menselijk zien in staat gesteld om in deze tekenen onmiddellijk de Betekende te vatten. De openbaring in Jezus Christus opent ons de directe, volledig-menselijke toegang tot God zoals Hij is in Zich. Onze menselijke waarneming houdt niet op zodra we voor God staan; in Christus hebben we een nieuw licht verworven, dat onze waarneming, menselijke waarneming latend, in staat stelt te zien „wat geen oog gezien heeft". VAN DEN BERG verwijt aan RÜMKE dat het woord gebed in diens werk niet voorkomt. Wij hebben in de studie van VAN DEN BERG het woord Menswording gemist.

Dit verschil in opvatting over het wezen van het geloof raakt uiteindelijk aan de meest fundamentele discrepantie tussen katholieke en reformatorische theologie, de verhouding van natuur en genade. We staan hier midden in een strikt-theologische discussie, die we nu niet verder zullen voortzetten. Het zij genoeg dat we althans de grondslag van de divergentie hebben aangegeven: het gaat werkelijk om twee verschillende standpunten. Maar wat is hiervan de consequentie voor de praktijk van de godsdienstpsychologie?

Het spreekt vanzelf, dat het geloof van de psycholoog als werkzame factor in zijn studie in belangrijkheid varieert naargelang het aspect van zijn object dat hij onderzoekt. Het vroeger gebruikte onderscheid in natuur, verschijning en bestaan kan dit verduidelijken; niet alsof deze terminologie de enig mogelijke zou zijn, maar we beschouwen haar als de meest adequate, waar het erom gaat het object van de psychologie te bepalen.

De gelovige mens in zijn natuur is een werkelijk object van de godsdienstpsychologie. We verstaan daaronder de gelovige, inzoverre zijn gelovig-zijn min of meer van buiten af bepaald en gemodificeerd wordt. Zo kan men bv. de invloed van kerkinterieur en religieuze symboliek, van leeftijd en opvoeding, van lichaamshouding, gebaar en sensibiliteit als factoren van de religieuze intentionaliteit onderzoeken[23]). Het geloof van de psycholoog zal hierin meespreken, maar nog vrij indirect. Het zal hem in staat stellen de voorhanden gegevens sneller en trefzekerder te selecteren en in hun verband te plaatsen, maar veel meer ook niet. Dat overigens het geloof van de psy-

---

22) Een ongeveer gelijkluidende uitspraak vindt men in het onlangs geïndiceerde werk van H. DUMÉRY: *Philosophie de la Religion,* Paris P.U.F. 1957, t. 2 p. 259, n. 2: „Dialoguer avec Dieu, ce n'est pas lui parler comme à un interlocuteur qui répond dans le même langage, c'est plutôt, lui présent, et ne pouvant parler aucune langue humaine (il est transcendant), s'entretenir avec soi pour exprimer dans le registre psychologique le rapport mystérieux et ineffable qui relie l'esprit à Dieu."

23) Cf. RUTTEN o.c. p. 10-11, waar verschillende gegevens worden opgesomd die onder deze categorie zouden kunnen worden ingedeeld.

choloog hier nog grotendeels op de achtergrond blijft, is niet zo verwonderlijk: het geloof is een bestaanscategorie, de psycholoog zal daar eerst uitdrukkelijk een appèl op doen waar het gaat om een participatie aan het gelovig bestaan van de ander.

De gelovige mens in zijn verschijning vraagt meer van de psycholoog. Hier gaat het om de mens, die zijn innerlijk van gelovige manifesteert aan ieder die zien wil. Maar dit willen zien is dan ook een positieve eis; het vraagt, in de terminologie van VAN DEN BERG, uitdrukkelijk de ervaring van de divinatie om het godsdienstig feit in het uiterlijk waarneembare te herkennen. Hier ligt een rijk veld voor godsdienstpsychologisch onderzoek, waarvan de ontginning nog nauwelijks begonnen is. De studies van SCHELER met name bevatten menige aanzet in deze richting, vanwaaruit vruchtbaar verder gewerkt kan worden. En als wij ons niet vergissen is dit bij uitstek het terrein, waar de pastorale psychologie haar noodzakelijke verdieping zal moeten zoeken. Misschien dat dan ook het wel erg scherpe onderscheid, dat Prof. VAN DEN BERG maakt tussen pastorale psychologie en godsdienstpsychologie enigszins gemitigeerd kan worden, tot voordeel van beide specialisaties.

Na dit stadium laat Prof. VAN DEN BERG het domein van de godsdienstpsychologie ophouden. Wij zouden nog een stap verder willen gaan, de grens nog één stap willen verleggen: ook de gelovige mens in zijn bestaan is toegankelijk voor de godsdienstpsycholoog. Het object is dan niet meer de mens, inzoverre zijn verhouding tot God werkzaam en zichtbaar is in zijn dagelijkse omgang met mensen en dingen, object is hier deze verhouding zelf, inzoverre de gelovige mij als psycholoog daaraan deelgenoot wil maken. In deze zin is bv. wel degelijk een psychologie van het gebed mogelijk, of een psychologie van de individuele bekering. En voor de praktische zielzorger zal juist deze vorm van psychologie onontbeerlijk zijn in zijn leiding van de hem toevertrouwden. Men kan zich afvragen of het instrumentarium van de psychologie al fijn genoeg is voor zulk een arbeid. Ons inziens gaat het niet zozeer om een verfijning als wel om een vernieuwing. Hoe dit ook zij, de mogelijkheid van zulk een studie lijkt ons onweerlegbaar. Men kan haar niet bestrijden uit hoofde van de objectiviteit; de psychologie geeft pas blijk van haar volwassenheid wanneer ze de souplesse vertoont van met haar object mee te gaan. Het gehele menselijk bestaan in zijn onherhaalbaarheid en vrijheid behoort tot dit object [24]). En waar dit object de gelovige mens in zijn bestaan is, in zijn onmiddellijke verhouding tot God, wordt van de psycholoog uitdrukkelijk een geloof geëist dat in staat is deze verhouding zelf waar te nemen. Met name hier zal van zijn psychologische resultaten gelden: „wie gelooft bespeurt het, wie niet gelooft niet". Maar dat betekent geen

---

[24]) Cf. F. J. J. BUYTENDIJK, *Het kennen van de innerlijkheid*, Rede, Utrecht-Nijmegen 1947, p. 27: „Zooals de kunstenaar moet ook de psycholoog in staat zijn met zijn hart de innerlijkheid van den mensch en van alle dingen als een „Gij" te ontmoeten, vrij van affectieve verbindingen, maar zich schouwend en denkend verliezend in de existentie door de verbeeldingskracht, de 'imaginatio' der liefde".

tekort in psychologische objectiviteit, het bewijst alleen dat juist de psychologie zich bewust dient te zijn van alle implicaties van haar object.

Wanneer het geloof redelijk is, is een psychologie van het geloof mogelijk. Onze theologische beschouwing over de redelijkheid als categorie van de geloofsact voerde ons tot de psychologische waarneembaarheid van het gelovig bestaan. Misschien dat de term 'waarneembaarheid' toch nog te massief aandoet. Dat is begrijpelijk: waar twee wetenschappen elkaar ontmoeten zouden ze, ideaal gezien, dezelfde taal moeten spreken. In de praktijk zullen we voorlopig echter nog moeten kiezen; wij hebben gekozen voor de psychologische terminologie, omdat het ging om een afbakening van het domein der godsdienstpsychologie. Het spreekt echter vanzelf, dat men deze term uit het psychologisch arsenaal zal moeten hanteren met dezelfde souplesse die wij boven voor de gehele psychologie bepleitten. Het eigen object van de godsdienstpsychologie nuanceert ook zijn waarneembaarheid. Dit tot troost van de theologen. Zij zullen ons trouwens deze keuze wel willen vergeven: samenwerking bestaat in een afwisseling van initiatieven, en voorlopig is op dit terrein het woord aan de psychologen.

Maastricht H. VAN LUIJK, S.J.

SOMMAIRE

Le caractère raisonnable de l'acte de foi

Parmi les traits qui caractérisent la foi sa qualité d'intrinsèquement raisonnable reste à présent souvent dans l'ombre. Nous tâchons de montrer que ce caractère raisonnable de l'acte de foi est essentiel et constitutif. Il paraîtra en outre que de notre point de vue on découvre quelques données utiles pour délimiter le domaine de la psychologie de la religion.

L'acte de foi est raisonnable en tant qu'il est posé selon la façon dont agit la raison humaine. Il faut donc établir ce qui tombe exactement sous la compétence de la raison humaine; à cet effet nous partons des objets que la raison humaine rencontre dans son activité et qu'elle reconnaît pour siens: nous suivons une voie plutôt phénoménologique.

La perception humaine n'est pas une régistration neutre: ce que nous percevons, ce sont toujours des significations. S'il en est ainsi pour la perception de ,,choses'', cela vaut encore davantage pour la perception d'une autre personne. On peut connaître l'autre personne dans son ,,mode d'être'', comme il est déterminé plus ou moins de l'extérieur par sa corporalité, son histoire et sa situation; voilà une connaissance réelle d'autrui qui est homme, mais pas encore d'autrui en tant qu'il est homme, c'est-à-dire libre projet de soi-même. Je peux connaître l'autre personne dans son ,,mode de paraître'', dans son attitude et ses gestes; ce mode de paraître montre déjà quelque chose de son intérieur, à tous ceux qui veulent voir. Cependant la vraie connaissance d'autrui n'est possible que s'il se communique librement à moi, et si j'accepte

librement cette libre communication de lui-même: on connaît l'autre personne dans son „mode d'exister". Dans cette rencontre ma raison exerce son activité la plus élevée parce qu'ici je prends connaissance de la réalité la plus réelle, de l'existence humaine. En ce cas il s'agit de la raison en tant qu'elle est le véhicule de l'être-avec-autrui, le support de deux projets existentiels qui se joignent. C'est ainsi que dans la connaissance des personnes, la libre acception de l'autre personne pour elle-même, l'homme exerce son activité la plus raisonnable. La libre acceptation du témoignage d'autrui à cause de ce témoignage, c'est la définition même de la foi. La foi est donc un abandon de soi, réalisé dans la raison. Elle est un contact médiat-immédiat de l'homme avec autrui. Il faut, d'ailleurs, ne pas oublier que ces trois modes de connaître n'existent que dans une unité d'aspects simultanés qui peuvent être accentués alternativement.

L'„objet" de la foi surnaturelle est Dieu tel qu'Il se révèle dans la Personne de Jésus Christ, le Verbe incarné. Cela signifie: — on peut connaître le Christ selon son „mode d'être": c'est là une connaissance réelle du Christ, de l'Homme-Dieu mais pas encore en tant qu'Homme-Dieu; — on peut connaître le Christ dans son „mode de paraître", et cette connaissance nous est transmise dans l'Evangile et dans l'Eglise: le Christ tel qu'Il existe en tant qu'Homme-Dieu pour tous ceux qui veulent voir; — il y a, enfin, une connaissance du Christ dans son „mode d'exister": le Christ comme l'Homme-Dieu qui m'invite à la plus haute connaissance de Sa Personne et au plus haut abandon de la mienne. Cet acte d'abandon personnel au Christ, cet acte de la foi surnaturelle, est-il encore raisonnable? L'objet de la foi dépasse ma raison absolument; d'autre part le Dieu qui se révèle s'adresse, dans la révélation, à moi en tant que je suis homme. C'est dire que Dieu, tout en laissant intacte la raison humaine, l'élève dans l'acte de la foi surnaturelle au-dessus d'elle-même et qu'Il l'illumine d'une lumière nouvelle. L'acte de la foi surnaturelle est raisonnable parce qu'il est l'acte de ma raison humaine; il est divinement raisonnable parce qu'il se termine en Dieu. Ce „divinement raisonnable" (supra-rationabilis) ne doit pas être compris comme la négation, mais comme l'intensification divine de la lumière de ma raison humaine. La foi étant un don gratuit, l'homme répond, dans son premier contact personnel avec le Christ, à une invitation gracieuse de Dieu.

Le Magistère a toujours pris la défense de la part que la raison humaine a dans l'acte de foi (cp. Humani Generis: vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari potest). En quoi consiste cette part? La position que je prends à l'égard du Christ est une réponse à sa grâce, qui invite à croire. En refusant cette grâce dans mon option fondamentale surnaturelle, je pèche contre la Lumière; en l'acceptant je commence à croire. Il y a, cependant, des degrés: il se peut aussi que mon refus se présente comme une hésitation, un compromis. En ce cas la connaissance de la Personne du Christ s'affaiblit en une connaissance de son „mode de paraître", qui est une connaissance véritable du Christ en tant qu'Homme-Dieu, mais qui n'est pas un vrai contact existentiel. Dans le domaine de cette connaissance on peut démontrer avec certitude l'origine divine de la religion

chrétienne, mais cette connaissance reste essentiellement incomplète en ce qui concerne la perception immédiate, trait caractéristique de la foi.

La façon dont on décrit la structure de l'acte de foi détermine certains problèmes de la psychologie de la religion. M. J. H. van den Berg vient de poser, à nouveau, la question des limites de la psychologie de la religion, dans une étude intitulée „Psychologie en Geloof" (Psychologie et Foi. Une chronique et un point de vue). En considérant la prière comme l'expression la plus caractéristique de la foi, l'auteur avance que Dieu n'est présent dans la prière que comme un silence. Dieu se présente comme inaccessible, devant Lui le psychologue est réduit au silence. Et c'est ainsi que la foi n'est pas l'objet de la psychologie de la religion. Quand le psychologue veut en parler quand même, il devra traiter du croyant dans le monde et tâcher de découvrir la foi ou l'incroyance dans la façon dont l'individu perçoit le monde.

M. van den Berg a raison de poser comme objet de la psychologie de la religion le croyant dans le monde. Nous aimerions cependant donner à cet objet une interprétation un peu plus large. Pour M. van den Berg la foi, étant une relation entre Dieu et l'homme, se dérobe à l'observation psychologique, car Dieu se présente comme inaccessible. Notre exposé montre pourtant que la lumière de la grâce, laissant la perception humaine intacte, lui permet en même temps d'entrer en un contact médiat-immédiat avec Dieu. Nous supposons que la foi ne se laisse examiner psychologiquement que par un psychologue croyant, ce que M. van den Berg, lui aussi, ne semble pas nier. Ce psychologue peut choisir pour objet le croyant dans „son mode d'être", c'est-à-dire le croyant en tant que son attitude de foi est déterminée et modifiée plus ou moins de l'extérieur; il peut choisir pour objet le croyant dans son „mode de paraître", en tant que l'homme manifeste sa foi dans ses attitudes et son comportement; mais il se peut aussi — et c'est ce que nie M. van den Berg — que le psychologue traite du croyant dans son „mode d'exister", pourvu que le croyant permette que le psychologue prenne part à sa relation avec Dieu. Ainsi une psychologie de la prière ou de la conversion individuelle sera bien possible. C'est ici que se présente un terrain d'études qui se trouvera être très important aussi pour la pastorale.

GOTTESERKENNTNIS IM SPIEGEL UND GOTTESLIEBE IN DEN BEIDEN KORINTHERBRIEFEN

Johannes BEHM hat in seinem Aufsatz über „Das Bildwort vom Spiegel 1. Kor 13, 12" in der Reinhold-Seeberg-Festschrift 1.315 ff. die bisher versuchten Deutungen jener rätselhaften Stelle zu gruppieren versucht: Die Deutung von SEEBERG der eine ganz alltägliche Spiegelbetrachtung annimmt: wir sehen Gott durch Vermittlung eines Spiegels, wobei wir von ihm immer nur einzelne Bewegungen wahrnehmen können, die uns als einzelne rätselhaft erscheinen müssen. Sodann die von REITZENSTEIN vorgebrachte Deutung "...das Bild von einem himmlischen Spiegel, in dem der Mensch sich spiegelt und durch den er selbst erleuchtet wird. Ein Bild, das den verbreiteten hellenistischen Motiven der VERWANDLUNG DURCH SCHAUEN oder der VERGOTTUNG DURCH GNOSIS plastischen Ausdruck verleiht: die Seele, die sich in diesem Zauberspiegel sieht, erkennt und beseitigt ihre Mängel, gleicht sich dem geschauten göttlichen, pneumatischen Bilde an und wird selbst Gott, Pneuma". Es folgt die Deutung von ACHELIS, der in den besagten Stellen eine Anspielung auf mantische Vorgänge hat sehen wollen.

Diesen von BEHM zusammengestellten Deutungsversuchen fügen wir noch denjenigen von LEISEGANG hinzu, der ein besonderes Phänomen aus dem Bereich der Optik hinzuzieht: die sonst unerträglich blendende Sonne spiegelt sich auf dem Grund eines Wasserbeckens deutlich, aber ohne das Auge anzustrengen.

Wir sind der Meinung, dass der von REITZENSTEIN eingeschlagene Weg noch lange nicht zu Ende gegangen wurde. Durch eine systematische Untersuchung der Spiegelmetaphorik einerseits und durch eine genau historische Verfolgung der uns überlieferten Andeutung über ein dionysisches Spiegelmysterium andererseits hoffen wir neue Aufschlüsse für die Exegese der Spiegelstellen in den Korintherbriefen zu gewinnen.

1. Die Spiegel-Metapher

Der Spiegel ist zunächst Symbol der Reinheit, weil er ohne irgendwie affiziert zu werden, die Bilder des Seienden schauen lässt. — Das Bild im Spiegel besitzt vollkommene Aehnlichkeit zu seinem Urbild und kann daher zum Gleichnis genommen werden für den vollendeten Begriff, der also unter Abstraktion vom materiellen Spiegel als „Spiegelbild ohne Spiegel" gedacht wird. Gänzlich verschieden von dieser erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise ist die ontologische, die den Akzent auf die Differenz zwischen Ur-

bild und Abbild legt; das Abbild ist in seinem ganzen Sein vom Urbild abhängig und hat an dessen Sein nur Teil. In dieser Betrachtungsweise sind gerade nicht die vollendeten Begriffe und Ideen, sondern die Dinge der Sinnenwelt Spiegelbilder. In diesem Gebrauch kann die Doppelbedeutung von εἴδωλον hervortreten: Spiegelbild und Schattenriss zugleich. — Eine spezielle Anwendung dieser Metaphorik ist Voraussetzung für jede natürliche Theologie; die ganze Welt wird als Spiegelung aufgefasst, als gespiegelter Gott, aus dessen Spuren auf ihn selbst durch Analogie rückgeschlossen werden kann.

Von nicht näher bekannten hellenistischen Theologen wird die Schau im Spiegel zum Paradigma der Schöpfung genommen; durch Spiegelung wird ein Abbild von uns geschaffen, ja sogar wenn der Spiegel zerbricht, eine Vielheit von Bildern, nämlich einem auf jeder Scherbe. Diese Produktion eines Bildes von sich selbst kann auch als Entäusserung, als Verlust des Selbst und als Zerstörung, aufgefasst werden, woraus sich verschiedene Tabus erklären.

Ist für die gleichnishafte Bedeutung der Spiegelung der *Akt* der Spiegelung entscheidend, so für die Spiegelschau, d.h. für die *Erkenntnis* im Spiegel der *Prozess* der Betrachtung. In einem nur syrisch erhaltenen Werk des Zosimos „Ueber die Tugend zur Gottfrömmigkeit" findet sich eine ausführliche Beschreibung eines Zauberspiegels — der angeblich von Alexander dem Grossen über allen Sphären aufgestellt wurde —, und darin erhalten wir eine gute Zusammenstellung jener Momente, die für eine religiöse Ausdeutung des Spiegel-Erlebnisses in Frage kommen: a) die Idee der *Selbstprüfung* im göttlichen Spiegel als Voraussetzung einer moralischen Läuterung, und, für den Fall eines sich Abwenden von Gott, die entsprechende Strafe des Sichselbstvergessens (vgl. Jak 1, 22). — Philo z.B., interpretiert die Schriftstelle vom Reinigungsbecken, worin sich Moses die Hände wusch, als eine Spiegelung des Moses, wobei er seine eigenen Fehler erkannte und sich, bevor er zum Heiligtum trat, davon durch Waschen reinigen konnte. — b) Der *Spiegel* ist ein geistiger, er wird dem *Heiligen Geist* oder *Jesus Christus* verglichen, also einer der göttlichen Personen, weil wohl unsere Selbsterkenntnis nur in geistiger Weise und nur in Gott, der Geist ist, geschehen kann. — So ist auch in den *Oden Salomos* und in den *Acta Johannis* Jesus unser Spiegel, in dem wir uns erkennen. — c) Die Seele, die sich im göttlichen Spiegel erkennt, wird zum vollendeten Menschen, sie wird selbst Geist, göttlich, Gott. Auf die Selbsterkenntnis im göttlichen Spiegel folgt die Gottwerdung des Selbst. — Porphyr kehrt interessanterweise die konventionelle Folge: Gottwerden durch Gottschauen, um und sagt, Gottesnachfolge sei der Weg zur Schau. — d) Als letzte Frage drängt sich dann auf, wie und durch wen eine solche Vergöttlichung des sich in Gott erkennenden Selbst bewerkstelligt werden könne. Bei Zosimos ist es der Heilige Geist, der diese Verwandlung als Vermittler Gottes zustandebringt: dies ist gerade das Zauberhafte am Zauberspiegel, dass der Spiegel selbst die Verwandlung des Betrachters in das in ihm gezeigte Spiegelbild bewirkt.

Für die *Christologie ist wichtig:* Christus ist entweder der *Spiegel,* in welchem sich die Menschen erkennen, da er ihr Urbild, ihr wahres und besseres Selbst darstellt. Oder er ist der Gott im Spiegel, das *Spiegelbild,* und als solcher ein *doppeltes:* Spiegelbild des unsichtbaren Gottes und unser vorbildliches Spiegelbild, unser pneumatisches Bild.

Gott ist also der Spiegel oder das Spiegelbild; in beiden Fällen wird vorausgesetzt, dass wahre Gotteskenntnis und wahre Selbsterkenntnis zusammenfallen. Da nun „Selbsterkenntnis der erste Schritt zur Besserung" ist, da also eine Kenntnis von sich selbst erst Beginn einer Verwandlung des Selbst ist, einer Verwandlung, die in die wahre Gottebenbildlichkeit einmünden soll, deswegen ist der *sich zeigende Gott* auch der, welcher den Menschen zu sich zieht und sich gleichförmig macht, ihn *verwandelt.*

Wo, wie bei ZOSIMOS, die trinitarische Spekulation hinzukommt, wird der Verwandlungsprozess dem *Geist* zugeschrieben, die Manifestation dem Geist oder dem *Sohne.* Eine etwas andere Vorstellung findet sich im *1. Clemens-Brief,* wo Christus der Vermittler ist, durch den wir Gott im Spiegel betrachten können.

Es gibt also die beiden Möglichkeiten einer religiösen Ausdeutung des Spiegelvorgangs: Wir erblicken *uns* im Spiegel, der *Gott* ist, wir werden demnach in den Spiegel hineinverwandelt vom blossen Spiegelbild, das nur flüchtig den Spiegel behaftet — oder: Wir erblicken Gottes *Bild* im Spiegel und werden vom Betrachter zum Spiegelbild umgewandelt.

2. Der Spiegel im Kultus

Nachdem wir die einzelnen Momente, die von einer symbolischen Theologie aus dem Spiegelerlebnis herausgelesen werden können, analysiert und mit Beispielen belegt haben, bleibt uns noch der Schritt in den *Kultus* und in die damit verbundenen *Mythen* zu tun übrig. Genauer gesagt ist es der *Dionysos-Kult,* in welchem nach archäologischen und literarischen Zeugnissen immer wieder der Spiegel als Kultinstrument auftaucht. Wir verfolgen zuerst die Stellung des Spiegels im Kultmythos des Dionysoskultes, um dann den Kult selbst zu untersuchen, ob sich in ihm etwa eine „sakramentale" Verwendung des Spiegels nachweisen lasse.

In der ursprünglichen *Zagreus-Legende* hatte die Schandtat der Titanen darin bestanden, dass sie das göttliche Kind zerstückelt, gekocht und aufgegessen hatten. In späteren Fassungen dieser Sage wird eine Verführungsgeschichte eingefügt; in der gemeinsamen Quelle des CLEMENS ALEXANDRINUS, des EUSEBIUS und des ARNOBIUS wie auch im grossen Werk des NONNOS von Panopolis verführen die Titanen das Dionysoskind durch *Spielzeug,* durch Knochen, Ball, Kreisel, Apfel, Tannenzapfen — und durch einen Spiegel. In der Darstellung des FIRMICUS MATERNUS schaltet sich die Göttermutter *Juno* ein, besticht die Wächter des Kindes, lockt das Kind durch Spielsachen und Spiegel und lässt es dann durch die Titanen töten.

Man nimmt an, dass die alte Sage ihre Mitte in dem scheusslichen Mahl hatte, das sich die Titanen aus dem göttlichen Kinde bereiteten. Die Ein-

fügung von bestimmten Geräten in diese Mordgeschichte, ja die Interpolation einer ganzen Verführungsgeschichte lässt sich wohl am besten durch die Tatsache erklären dass all die genannten Geräte zugleich kultischen Funktionen dienten. Auf Einfügung der Geräte kommt es letztlich an, nicht auf Eindeutigkeit der Sage; sonst wäre die doppelte Möglichkeit, dass die Titanen oder Juno das Kind verführten, schlecht als sinnvoll zu erweisen.

Mit diesen Spielsachen verhält es sich also wie mit dem *Gips,* den die *Orphiker* in ihren Weihen zur Bestreichung der Gesichter verwandten. Bei NONNOS sind es die Titanen, die das Gesicht des Kindes damit bestreichen; in der davon völlig abweichenden Quelle des FIRMICUS MATERNUS fertigt Jupiter als der Vater des Dionysos nach dem Tode des Knaben ein Gips-Standbild an, um dahinein das von den Schwestern aufbewahrte Herz zu fügen und seinen Sohn auf dieser Weise auferstehen zu lassen.

Von diesen Kultmythen völlig verschieden ist ein anderer Sagenkreis, den wir einen *schöpfungstheologischen* Mythos nennen möchten. In ihm wird der Boden der alten Sage völlig verlassen, radikal umgedeutet oder gar nicht in Anspruch genommen. Dadurch, dass sich das göttliche Kind im Spiegel betrachtet, wird es nicht getötet, sondern im Gegenteil: Es wird zum Urheber der Schöpfung dieser Welt. So entsteht die Welt durch Betrachtung — eine Lehre, die den Neuplatonikern sehr am Herzen liegt. *Hephaistos* schenkt dem Kind einen Spiegel, worin es sich betrachtet, in sein Abbild übergeht und sich in die Vielheit der möglichen Abbilder zerteilt — so bei PROCLUS und OLYMPIODOR.

Will man den theologischen und den kultischen Mythos vergleichen, so könnte man sagen: Im theologischen Mythos wird die Selbst-Entäusserung des sich im Spiegel Betrachtenden als Gewinn, als Schöpfertat aufgefasst; im kultischen als Verlust des Selbst; d.h. als Tod. Diese Funktion, Spiegelung als *Tod* im Mythos darstellen, hat im neuplatonischen Bereich die *Narkissos-Legende,* so bei PLOTIN.

In *Pompeji* sind uns zwei Fresken mit Darstellungen aus dem Bereich der Dionysos-Religion erhalten; welche einen Akt der *Spiegelung* darstellen: Erstens die Villa Item, nach dem Gegenstand der Wandmalereien auch *Villa dei misteri* genannt, und zweitens die nur mehr dürftig erhaltenen und schlecht erkennbaren Fresken der *Villa Homeri.* Wir beginnen mit einer Beschreibung der homerischen Fresken:

Ein *Silen* und eine *Mänade* ruhen in vorübergebeugter Haltung, wobei der Silen eine einladende Geste macht und auf einen flachen Spiegel weist, der von einem lächelnden Satyr gehalten und mit dem Daumen bedeckt wird. Ein kniender zweiter *Satyrknabe* betrachtet mit offenem Munde den flachen Spiegel. Links abseits befindet sich ein Mädchen, das in Richtung des Spiegels blickt und wahrscheinlich eine kultische Mahlzeit bereitend dargestellt war.

Die Fresken der Villa Item ergeben, von links bis zur Mitte betrachtet, zunächst — an der Längswand — eine lesende Gruppe, darauf eine die kultische Mahlzeit bereitende Gruppe und dann noch ein bacchisches Idyll. Damit sind wir zur Ecke des Zimmers gelangt. Noch auf der Längswand

befindet sich die *„Fliehende"*, die aber durch ihre Blickrichtung deutlich schon auf die nächste Gruppe, eine an die Querwand gemalte *Thiase*, bezogen ist. Diese setzt sich zusammen aus einem *Silen* und zwei *Satyrn*. Einer von ihnen hält eine *Silenmaske* über die Köpfe der beiden andern; seine linke Hand ist noch am heiligen Gefäss, wohl um den Akt des Hervorholens anzudeuten — die Maske war bisher in der *vannus mystica* verborgen. Auf seinem Munde spielt ein Lächeln; seine Augen sind auf die Mitte der Querwand gerichtet, wo Dionysos im Arme der Ariadne liegt und heilige Hochzeit hält. Der zweite Satyr ist der *Einzuweihende* und blickt mit starrem Auge fasziniert in einen becherförmigen Spiegel, den ihm der Silen unter das Gesicht hält. Der Silen wiederum betrachtet nicht den Spiegel, sondern blickt auf die Fliehende, die mit dem Ausdruck des Schreckens in den Spiegel schaut.

Gemeinsames und Verschiedenes dieser beiden Darstellungen lassen sich etwa wie folgt zusammenstellen: Auf beiden ist ein *einzuweihender Satyr* abgebildet, der fasziniert in einen *Spiegel* blickt. (Homeri: Flachspiegel, Item: Hohlspiegel). — Auf beiden ist ein *ministrierender* Satyr zu sehen, welcher lächelt (H: er hält den Spiegel, I: er hält die Silenmaske, während der Silen den Spiegel hält). — Auf beiden erscheint der *Silen im Spiegel* (H: als Gesicht eines wirklich gegenwärtigen Menschen; I: als Maske während der wirklich gegenwärtige Silen den Spiegel hält). — Auf beiden erscheint die Spiegelschau verbunden mit der Zubereitung einer kultischen *Mahlzeit* durch Frauen. Auf beiden blicken die unmittelbar nahestehenden Frauen in Richtung des Spiegels (H.: zwei Mänaden schauen dorthin; I.: eine Mänade blickt und weicht zurück vor Schreck, versinnbildet wohl das *tremendum* der Spiegelschau).

Das Lächeln des schon eingeweihten, ministrierenden Satyrs, der starrstaunende Blick des einzuweihenden Satyrs und der Schrecken der uneingeweihten, fliehenden Frau haben alle denselben Grund: Im Spiegel geschieht ein Mysterium: Das Spiegelbild des Satyrs wird ersetzt *durch das Bild des Silen* bzw. seiner Maske.

Dem längst eingeweihten und jetzt ministrierenden Satyr ist der Vorgang bekannt, er kann seinen Abstand von der Sache mit dem Lächeln des Eingeweihten bekunden. Der einzuweihende Satyr sieht sich selbst in diesem Augenblick in einen Silen verwandelt, und der Vorgang, der ihn selbst betrifft und völlig neu ist, fasziniert ihn. Die völlig uneingeweihte Frau stösst auf ein Rätsel; der Vorgang bleibt ihr unverständlich und sie reagiert durch Furcht und Schrecken und Flucht.

In der Villa Item haben wir als besondere Züge den *Hohlspiegel* in welchem sich eine Maske widerspiegelt, und die fliehende Frau.

Für solche bildlichen Darstellungen liesse sich schwerlich ein anderer Grund ausfindig machen als der, dass es solche Weihehandlungen wirklich gegeben hat. Es mag dabei zwei Praktiken gegeben haben: a) eine relativ einfache Spiegelweihe mit einem gewöhnlichen Flachspiegel, in dem sich das Antlitz eines anwesenden Silenos-Priesters spiegelt, — eine Spiegelbildvertauschung einfachster Art durch Schräghalten des Spiegels — und b) eine

trickhafte Weise, bei welcher eine Silenmaske in einem Hohlspiegel gespiegelt wurde.

Das dionysische Spiegelmysterium hat allerdings seine Spuren auch in der Litteratur hinterlassen. PLOTIN schreibt: „Die Seelen der Menschen sehen ihre Abbilder im Spiegel als (solche) des Dionysos. Sie fassten Fuss im Jenseits und werden von dort her angezogen; sie sind nicht (mehr) von ihrem Ursprung und dem Geist abgeschnitten."

Bisher übersetzte man diese Stelle als eine elliptische mit „im Spiegel des Dionysos". Gemeint ist jedoch, dass die Menschen anstatt ihrer eigenen Spiegelbilder das Bild des Dionysos im Spiegel schauen, und dass dies Erlebnis einer neuen Geburt gleichkommt. — PLOTIN spiritualisiert den Vorgang einer Spiegelweihe, einer kultischen Vertauschung der Spiegelbilder, indem er sagt, es sehen die „Seelen" der Menschen — er meint also ein Sehen mit dem inneren Auge, eine innere Schau und darauffolgende Wandlung des Menschen.

In zwei Werken des 17. Jahrhunderts über *natürliche Magie* finden wir jedoch ganz genaue Beschreibungen eines bacchischen Spiegeltricks: a) folgende Bemerkung: „Unterhalb jenes Punktes, des Umkehrpunktes der Bilder, erblickst Du das riesige Gesicht des grossen Bacchus" und sogar eine ins einzelne gehende Anweisung: b) „Hälte Dein Gesicht an die Oberfläche des Spiegels und Du wirst es grösser als in Wirklichkeit sehen. Je mehr Du es von der Oberfläche zum Zentrum hin entfernst, desto grösser wird es werden; es geht in das riesige Bacchus-Gesicht über und wird die ganze Spiegelfläche einnehmen."

Erinnern wir uns der Konkavspiegelgesetze: Zwischen der Spiegelfläche und der Brennebene gibt es ein imaginäres, virtuelles Bild des gespiegelten Gegenstandes. Rückt der Betrachter fort vom Spiegel, so rückt dies aufrechte und vergrösserte Bild immer näher an den Spiegel heran; steht er im Brennpunkt, dann ist sein Bild unendlich gross und er sieht nichts. Ueberschreitet er die Brennebene, so kehrt sich das Bild um und wird zum reellen. Entfernt er sich weiter zum Krümmungsmittelpunkt hin, wird das Bild immer kleiner.

Nehmen wir diese äusserst späten Zeugnisse noch hinzu, so können wir den Vorgang der dionysischen Weihe wie folgt rekonstruieren: Der einzuweihende Satyr blickt sich im Spiegel, wird dann veranlasst, sein Gesicht immer mehr zurückzuziehen, wodurch dies an Grösse zunimmt. Ist er weit genug zurückgebeugt nämlich im Moment des Zerfliessens seines Bildes im Spiegel ins Unendliche, da erscheint die Maske — für das Bewusstsein des Satyrs geschieht ein allmähliches Vergrössertwerden seines Gesichts und dann ein plötzlicher Uebergang in das Spiegelbild der Maske, in das andere Gesicht.

In welches Gesicht? Das ist nun noch die Frage. In den beiden Fresken zu Pompeji ist es das des Silen; bzw. seine Maske. In der Quelle PLOTINS wie auch in den späteren magischen Handbüchern ist es „der grosse Bacchus", also Dionysos, der selbst im Spiegel erscheint. Von ihm wissen wir allerdings, dass er Maske und Phallus als Attribute hatte, dass also

seine Theophanien unter diesen Zeichen geschahen. Es läge nahe, auch bei solchen Weihehandlungen die Maske als Kultgerät zu vermuten.

Im übrigen weiss man, dass die Dionysos-Priester Dionysosmasken trugen, während die Silenmasken von den jungen Satyrn getragen wurden; jede Rangstufe trug das Symbol der höheren. Daraus ergibt sich für uns auch die Möglichkeit einer Annahme von zwei verschiedenen Weihen, einer Knabenweihe und einer Priesterweihe, einer Weihe zum Satyr durch die Silenmaske, und einer zweiten zum Silen durch die Dionysosmaske. Dionysos kann nur als Maske gegenwärtig sein, deswegen bei solchen Weihen, bei denen das Antlitz des Dionysos im Spiegel erscheinen soll, Masken unbedingt nötig sind. Er ist der Maskengott.

Zusammenfassung: 1° Es lässt sich nicht nur die geistige Vorstellung einer Verwandlung durch Schauen nachweisen, sondern auch die Existenz eines dionysischen Spiegelmysteriums, einer Weihehandlung, bei welcher Spiegel und Maske eine Rolle spielten.

2° Hierbei wurden die Spiegelbilder des Einzuweihenden und des Vorbildes (Silen oder Dionysos) entweder in einem Flachspiegel miteinander vertauscht oder in einem Hohlspiegel ineinander verwandelt.

3° Vorbild der Satyrknaben war der Vater Silen, der leibhaftig oder als Maske gegenwärtig sein konnte, oder: Vorbild der Silene war der Gott Dionysos, der unter der Gestalt seiner Maske im Spiegel erschien.

4° Sind diese Thesen richtig, dann konnten die Dionysosmysten von sich sagen, sie hätten bei ihrer Weihe „ihren *Gott im Spiegel geschaut* und seien *in sein Spiegelbild hineinverwandelt worden*".

3. Der Korintherbrief

An zwei paulinischen Stellen finden wir den Spiegel erwähnt, einmal im „Hohen Lied der Liebe" (1 Kor 13, 12) und zum zweitenmal im grösseren Zusammenhang einer Theologie der neutestamentlichen Verkündigung, des Dienstes des Geistes (2 Kor 3, 18). Nachdem wir die verschiedenen gleichnishaften Bedeutungsmomente der Spiegelung aufgezeigt haben, und darüberhinaus auch eine Rekonstruktion gewisser sakramentaler Vorgänge versuchten, die sich eines Spiegels bedienten, setzen wir nun mit einer genauen, durchgehenden Interpretation des Hohen Liedes der Liebe neu ein, um den Ort des Spiegels innerhalb dieses Kapitels zu bestimmen.

Thema von 1 Kor 13 ist die *Liebe* als der *überschwängliche Weg* (1 Kor 12, 31b) zu Gott, im Gegensatz zur *Gnosis*, d.h. den nur *einzelnen* Gemeindegliedern geschenkten Gaben, den *Charismen*, als da sind Weissagungsgabe, Zungenreden, Privatoffenbarungen, etc.

Das rechte Verständnis von V. 1 wird erst durch einen Vorgriff auf Kap. 14, 7-9 ermöglicht.

Dort heisst es: „Wenn tote Musikinstrumente — Flöte oder Zither — den Tönen keine Intervalle geben, wie soll man dann wissen, was (für eine Melodie) geflötet oder gezupft wird? Und wenn die Trompete einen unsauberen Klang gibt, wer rüstet sich dann zum Kampfe? So auch Ihr: Wenn

Ihr unverständlich redet — durch Zungen — wie soll man wissen, was gesagt wurde? Ihr werdet in den Wind reden." „Töne ohne Intervall" stehen im Gegensatz zu einer sinnvollen, gegliederten Folge von Tönen. Erste Gliederung bei Blas- und Zupfinstrumenten ist die Melodie und geschieht durch Variierung der Tonhöhen. „Unsauberer Klang" ist die grosse Gefahr bei Blechbläsern; wer sein Instrument nicht beherrscht, kann die Intervalle nicht klar herausbringen und lässt die Tonstufen verschwimmen. In unserem Fall wird ein Kampfsignal vom Trompeter erwartet; der Bläser muss die Intervalle ganz klar spielen können. „Tote Dinge, die Töne hervorbringen" stehen im Gegensatz zu dem damit verglichenen lebendigen Menschen, dem, der in Zungen redet. Sein Reden ist noch kein Sprechen, denn est ist ungegliedert und daher unverständlich. — Wer auf einer Flöte oder einer Zither nur einen einzigen Ton hervorbringen kann, wer bloss in die Flöte hineinblasen und bloss an der Zither zupfen kann, ohne mit den Fingern die Tonstufen hervorbringen zu können, der ist ein ganz blutiger *Anfänger*. Solche Anfangsübungen in der Musik ergeben weder eine schöne Melodie noch ein brauchbares Signal; sie dienen nur dem Lernenden und niemandem ausser ihm selbst. Die Zungenredner werden hier also musikalischen Anfängern verglichen, die noch ganz in den Anfangsgründen stecken.

13, 1 werden dagegen zwei *Schlaginstrumente* genannt, „Erz", und „Kymbalon". „Erz" steht sicher für das in der Form einfachste Instrument aus Metall, den Gong; Kymbalon meint ein mehr ausgeformtes Becken. Diese beiden Instrumente geben nur einen einzigen Ton und sind einer Melodie gar nicht fähig. Der Zungenredner ohne Liebe ist ein solches monotones Instrument, das keinen Sinn mitteilen kann.

Wie aus Kap. 14, 1-9 hervorgeht, wird der Prophet über den Zungenredner gestellt, weil der Prophet zu den Menschen redet und die Gemeinde erbaut, während der Zungenredner mitt Gott redet und nur sich selbst erbauen kann. Wegen des Gemeindenutzes, der *oikodome*, wird das prophetische Charisma dem glossolalischen vorgezogen, es sei denn, dass zur Glossolalie auch das noch hinzukäme, was ihr fehlt: Die Auslegungsgabe; an sich aber und ohne Hinzutreten solchen Ueberflusses der Prophetie ist die Glossolalie unnütz. *Kriterium* der Charismen ist also die sich zur Gemeinde wendende und die Gemeinde aufbauende *Liebe*.

Der zweite Teil des Hohen Liedes ist einfacher; anzumerken wäre vielleicht, dass sich das ἀσχημονεῖν (V. 5) im Kap. 14, 40 ins Positive gewendet wiederfindet. Es scheint jene Tugend zu meinen, die das Ganze und die Ordnung des Ganzen respektiert und nicht dagegen angeht. Der ganze Abschnitt ist einem Bild der tätigen Liebe, die sich in der Gemeinschaft erweist, gewidmet.

V. 12 „mittels Spiegel im Rätsel" ist die rätselhafte Stelle dieses Briefes. Zunächst: Wie erklärt sich die Vermengung von Seh- und Hörsphäre, wo doch Rätsel ein der Deutung bedürfendes *Wort* und nicht etwa ein unklares *Bild* bedeutet? Möglicherweise lässt sich aus Num 12, 6-8 Aufschluss gewinnen:

Gott vergleicht Moses und die übrigen Propheten: „Einem *Propheten*

zeige ich mich *in Vision* und ich rede (zu ihm) *im Traum*. Mit *Moses* dagegen rede ich *von Mund zu Mund in Person*, und nicht *durch Rätsel*, und er durfte die *Doxa* des Herrn *sehen*".

Das „von Mund zu Mund *in Person reden*" (ἐν εἴδει) ähnelt der Formulierung *„von Angesicht zu Angesicht reden"* (Exod 33, 11 und Deut 5, 4); beide Male ist Hör- und Sehsphäre vermischt, weil ja das Sehen von Angesicht zu Angesicht zu Gott unmöglich ist für einen Lebenden (vgl. Exod 33, 18 ff.), aber doch das ganz persönliche Gespräch dem auserwählten Volke und besonders seinem Propheten Moses gewährt wird. So steht „in Person" bzw. „von Angesicht zu Angesicht" für die Direktheit des Gegenüberstehens, aber doch „reden" statt etwa „sehen", um die auditive Natur dieser Gotteswahrnehmung anzugeben. Visuell kann nicht Gott selbst, sondern nur seine Doxa wahrgenommen werden.

Im Unterschied zu Moses erfahren die anderen Propheten Gott nicht in Wirklichkeit, sondern im Traum; Gott lässt sich in Visionen sehen und *in Rätseln* hören, er gewährt also *innere* und *undeutliche*, d.h. der Deutung bedürftige Wahrnehmungen seiner Selbst.

Wenn 1 Kor 13, 12 eine Reminiszenz an Num 12, 6 ff. enthält, dann steht anstelle eines Vergleichs zwischen der Gottesschau des Moses und derjenigen der übrigen Propheten ein Vergleich zwischen der Gottesschau der Charismatiker auf Erden und aller Christen am Tage des Herrn. Es stünde dann „mittels Spiegel" wie „in einer Vision (im Traum)" für die unvollkommene Schau, und „im Rätsel" allerdings ohne entsprechendes verbum dicendi für das unvollkommene Hören. — Da nun ein vollständiges Kennen sowohl die Sehsphäre (das *Gesicht*) als auch die Hörsphäre (die *Stimme)* umfasst, könnte Paulus wohl gemeint haben: „Jetzt erblicken wir (Gott) mittels Spiegel (und hören ihn) im Rätsel, dann aber kennen wir ihn von Angesicht zu Angesicht".

Der *Spiegel* als Instrument der Gottesschau will hier weiter sachlich nichts besagen als die *Mittelbarkeit* der Gotteswahrnehmung, entsprechend der *Doxa* im A.T., also dem, was vom Herrn gesehen werden konnte. Er sprengt jedoch den Vorstellungskreis des A.T.; erklärt werden kann er nur von dorther, wo es eine Schau des Gottes im Spiegel gab, nämlich aus der hellenistischen Umwelt.

Die zweite Erwähnung des Spiegels in den Korintherbriefen geschieht 2 Kor 3, 18 im Zusammenhang einer grossen Theologie des neutestamentlichen Amtes, der christlichen Verkündigung, des Dienstes jenes Gottes, der Geist ist (Kap. 3 und 4, 1-6). Zunächst werden drei Möglichkeiten einer Beglaubigung des Apostels und seiner Sendung angedeutet: die abzulehnende Selbstempfehlung von dritter Seite — wobei die Frage mitschwingt, von wem eine solche Bestätigung dann wohl kommen könnte — und eine Empfehlung von den Korinthern, den Empfängern dieses Briefes, wobei die Frage aufkommt, an wen ein solches Schreiben dann wohl gerichtet wäre.

In der Antwort, die Paulus selbst gibt, erweist sich, dass die korintische Gemeinde in mystischer Weise dreierlei ist: 1) eine *Selbstempfehlung* Pauli, die er sich ins eigene Herz geschrieben hat; Dies Thema klingt wieder an

Kap. 4, 2b. Sie ist 2) ein *Brief Christi*, der mit Hilfe des Paulus geschrieben wurde (das διακονηθεῖσα bedeutet also nicht, Paulus sei Bote Christi, sondern Schreiber des ihm diktierenden Christus), wobei der Heilige *Geist* Schrift und Tinte, Form und Materie der Niederschrift, hergibt. Die kor. Gemeinde ist 3) eine *Botschaft an alle Menschen* da sie ein Vorbild lebendigen christlichen Gemeindelebens darstellt. Dies dritte Moment ergänzt eigentlich nur das zweite. Es bleibt für den Leser eine Identifizierung zu vollziehen zwischen der Selbstempfehlung Pauli und der Botschaft Christi an alle Menschen. Die kor. Gemeinde ist dies beides; denn Paulus will sich nicht rühmen, sondern ja gerade die Botschaft Christi *verkündigen*.

Betrachten wir die paulinische Paraphrase von der Verklärung des Moses (Exod 34, 29-35). — Im atl. Text heisst es, dass Moses vom Strahlen seines Gesichtes *nichts wusste* (V. 29) und dass die Juden sich scheuten, ihm näherzutreten, weil sie dies Strahlen aus der Entfernung schon sahen (V. 30). Doch Moses rief sie herbei (V. 31) und teilte ihnen alles mit, was Gott ihm aufgetragen hatte. — *Nach* dieser Unterredung oder vielmehr Mitteilung *verhüllt* Moses sein Gesicht, ebenso nach jeder folgenden (VV. 33, 35), um es abzunehmen wenn er mit dem *Herrn* redet (V. 34).

Die Juden sahen also das verklärte Gesicht des Moses *nur solange* als er mit ihnen *über Gottes Gesetze* sprach. V. 34: Moses „entfernte die Hülle, bis er wieder (aus dem Zelt) heraustrat" bedeutet nicht, dass er unmittelbar sich wieder verhüllte, sondern wird ja durch V. 35 erläutert, dass nämlich die Juden sein Antlitz wohl *sahen, während* er ihnen die Gesetze mitteilte, dass Moses dann aber sich wieder verhüllte.

Grund der Verhüllung des eigenen Gesichtes durch Moses kann also nicht gewesen sein, dass er die *Verklärung verbergen* wollte, und erst recht nicht, dass er etwa das *Verblassen* der Verklärung seines Gesichtes im Verborgenen geschehen lassen wollte. Kommt eine Verhüllung wegen des jüdischen *Volkes* nicht in Frage, dann nur um des *Moses selbst* willen. Wahrscheinlich wollte sich Moses während der 40 Tage der Gesetzübermittlung von der Aussenwelt abschirmen und nur in der Wendung nach Innen sich auf die Begegnung mit Gott vorbereiten. Gott gegenüber tat er die Hülle ab, und dem Volke gegenüber zeigte er sich überhaupt nur in einer einzigen Funktion, der des Gesetz-Uebermittlers.

Nun zur paulinischen Exegese dieser Verklärung: V. 7: Der alte Bund *begann* in einer Verklärung. Wenn diese Verklärung *vorübergehend* genannt wird, dann nicht nur deswegen, weil sie nur 40 Tage dauerte und den Juden nur augenblicksweise sichtbar wurde, sondern weil der ganze Alte Bund vorübergehend war und nur bis zur Ankunft Christi dauert. Er ging nur hindurch durch eine Verklärung (V. 11) — hier allerdings wird wieder der doppelte Index der Vergänglichkeit vorausgesetzt: *vergängliche* Verklärung des *vergänglichen* Alten Bundes.

V. 7 finden wir die Reminiszenz, dass die Kinder Israels dem Moses nicht ins Gesicht blicken konnten wegen der Verklärung. Wie wir wissen, fürchteten sie sich, näherzutreten, taten es aber doch auf Anweisung des Moses. Die von Paulus ins Auge gefasste Meinung mag so zu umschreiben sein:

Die Israeliten traten entweder nur mit grosser *Scheu* hinzu, oder aber: Sie senkten den Blick zu Boden, als sie auf ihn zutraten, da sein Glanz sie blenden musste.

V. 13 heisst es von der Wirkung der Selbstverhüllung des Moses, dass die Kinder Israels die *Vollendung des Vorübergehenden* nicht sehen konnten. Hier ist nicht unbedingt die Absicht des Moses gemeint — nach den Motiven seiner Verhüllung ist hier nicht gefragt, vielmehr nach dem Motiv für die Weigerung der Juden von jetzt, Jesus Christus als Herrn anzuerkennen.

Die Vollendung des vorübergehenden Alten Bundes ist einerseits die Verklärung des Moses — der Höhepunkt dieses Bundes —, andererseits aber ist *Christus* Ende und Ziel, Höhepunkt und *Erfüllung* desselben Alten Bundes. Mit dem Begriff des τέλος verlässt Paulus die Geschichte von der Selbstverhüllung des Moses und leitet über zur *Verstockung* der Juden seiner Zeit. Gegenüber dieser Verstocktheit gestattet sich Paulus alle Freiheit in der Rede (παρρησία) und begründet diese *Offenheit* der Verkündigung gerade durch diese Verstocktheit; Sinn der Stelle ist doch der: Wenn die Apostel sich heute den Mund verschlössen, ein Blatt vor den Mund nähmen, — so wie damals Moses sich verhüllte — dann wären sie selber Schuld daran, wenn die Juden die Erfüllung ihres Gesetzes in Jesu Christu nicht bemerken.

Die Verstockung der Juden wird in den Bildern von der *Hülle*, die *auf dem Gesetz* liegt (vgl. Exod 40, 21) und die zugleich eine Hülle *auf den Herzen* der Juden ist — hier ist das Herz als inneres Auge gefasst — angedeutet, immer noch als Variation über das Thema der Hülle, die sich Moses vor das Gesicht legte.

V. 16: Immer wenn Moses sich zum Herrn wandte, nahm er die Hülle ab — dies Zitat wird auf die Aufhebung der Verstockung, die *Bekehrung* bezogen (Wendung zu Gott — Bekehrung), die durch die Wendung der Juden zu Christus und ihrer Anerkennung seiner Gottheit, worin sie gewissermassen ihre Binde vor den Augen abtäten, zustandekäme. Dann werden sie bei der Lektüre ihrer Schrift finden, dass sie zu Christus hinführt, in ihn einmündet und in ihm vollendet wird.

Die *Christen* schauen *alle* Gott, und nicht nur ein Repräsentant des Volkes wie Moses. Sie begegnen alle Gott, so wie Moses, und tun alle die Hülle vor ihren Augen ab — sie schauen unmittelbar. Wie? Indem sie *sich spiegeln* und ihre Abbilder im Spiegel betrachten wollen, schauen sie dort *die Doxa des Herrn*, also die Herrlichkeit des Herrn — jene Spitze der auf Erden möglichen Gotteswahrnehmung, die direkte Schau seines Glanzes, das was von Gott den sterblichen Menschen sichtbar werden kann. In dieses *Bild Gottes*, das sie dort im Spiegel schauen, werden sie hineinverwandelt, mit Hilfe des Herrn, der Geist ist (vgl. V. 17).

In 2 Kor 4, 4 und V. 6 begegnen uns zwei ähnliche Formeln: *Leuchten der Erkenntnis der Verklärung Gottes im Angesicht Christi. Leuchten* und Verklärung *(Doxa)* sind zwei Metaphern der Licht-Metaphysik, die den Prozess der von Gott ausgehenden Licht-Mitteilung meinen, den Uebergang

von Gottes Doxa auf den Menschen in der Erleuchtung, der geistigen Schau mit dem *Herzen* als sehendem Organ (V. 6). Wenn wir diese wiederkehrenden Begriffe für einen Augenblick auslassen, bleiben zwei Aussagen übrig: 1) *Christus ist Gottes Bild,* und 2) *Gott lässt sich im Antlitz Christi erkennen,* Gotteserkenntnis geschieht im Angesicht Christi.

Der zweite dieser Sätze aber ist eine Explizierung des ersten: Das, was *von Christus* sichtbar ist (πρόσωπον) ist *Gottes Bild.* Der sichtbare Christus zeigt uns den unsichtbaren Gott (vgl. Kol 1, 15: Bild des unsichtbaren Gottes). Bild reflektiert als solches weder über Aehnlichkeit noch Gleichheit, ist nicht einfach wie „Sohn" Bezeichnung einer Beziehung, ist auch nicht ohne weiteres mit der Dialektik von altem und neuem Adam in Verbindung zu bringen (1 Kor 15, 49 ff.), hat auch nicht direkt mit den Lichtmetaphern Licht-Glanz zu tun, sondern bezieht sich auf den Uebergang von der Unsichtbarkeit zur *Sichtbarkeit Gottes* und meint die *Manifestation* eines Verborgenen, des verborgenen Gottes. Der unsichtbare Gott stellt sich in der Sichtbarkeit — im Bilde — dar, und diese bildliche Darstellung Gottes ist Christus, der sichtbare Gott. Aus diesem Grunde ist auch sein Evangelium der Weg zur Gotteserkenntnis — Christuskenntnis ist nämlich schon Gotteserkenntnis, weil Gotteserkenntnis im Hinblicken auf Christus geschieht.

Düsseldorf CHR. WAGNER

DE EUCHARISTIE, BEKRONING EN BRON VAN DE SACRAMENTEN *)

Op het feest van Sint THOMAS biedt zonder twijfel de Eucharistieleer een buitengewoon geëigend onderwerp voor een feestrede. Geen enkele heilige en maar zeer weinige theologen hebben zo uitvoerig en met zoveel liefde gehandeld over het Allerheiligste Sacrament. Geen man in heel de Kerkgeschiedenis heeft als hij, door zijn theologische bezinning en door de samenstelling van het Officie van Sacramentsdag, aan de eucharistische vroomheid van later eeuwen richting gegeven en daarop zijn persoonlijk stempel gedrukt.

Ook het bijzondere onderwerp, dat mij als onderwerp van deze voordracht werd opgegeven, is bijzonder zinvol. Want juist de H. THOMAS heeft zich in de loop van zijn theologische loopbaan telkens opnieuw verdiept in de vraag naar de verhouding tussen de Eucharistie en de overige sacramenten. Uit zijn school alleen kon een gedachte opkomen, die in de *Catechismus Romanus* wordt uitgesproken, en die wellicht ook nu nog een kostbare suggestie voor zielzorgers en predikanten bevat. De *Catechismus* zegt, dat de zieleherders erin zullen slagen aan de gelovigen de grootheid van de Eucharistie duidelijk te maken, ,,als zij eerst de aard en de werking van de overige sacramenten verklaren, en dan de Eucharistie vergelijken met de bron, de overige sacramenten met de stroompjes die daarvan uitgaan. Want zij moet waarlijk de bron van alle genaden worden genoemd, daar zij op wonderbare wijze in zich bevat de bron van alle hemelse gaven en de stichter van alle sacramenten, Christus de Heer, uit wien als uit de bron aan de andere sacramenten toestroomt al wat zij aan goed en aan volmaaktheid hebben" [1]). Inderdaad is dit een kostbare suggestie. Dit sacrament immers dient door theoloog en predikant hoog geprezen: ,,Quantum potes, tantum aude". Maar tegelijk ervaart hij hier zijn onmacht: ,,Nec laudare sufficis". Dit zijn woorden van de diepzinnige denker, de onvolprezen kenner van Schrift en Traditie, de heilige, de dichter. Hoeveel te meer zal dan de doorsnee theoloog en doorsnee predikant, die helaas noch heilige noch dichter is, hier telkens zijn onmacht gevoelen!

De Eucharistie draagt bij uitstek de benaming ,,Mysterium Fidei": zij is het sacrament, waaraan en waarin de Christen heel de volheid van zijn geloof en van zijn christen-zijn beleeft. Het is consecratie en offer, het is Christus' werkelijke tegenwoordigheid onder ons, het is communie met onze

*) Rede bij gelegenheid van het feest van Sint THOMAS, uitgesproken in het Missiehuis te Stein.

[1]) *Catech. Rom.* P. II c. 4 de euch. n. 47 (ed. Marietti p. 217).

Heer en met onze broeders. Ieder van die aspecten is voor elk onzer geladen met de rijkste en innigste ervaringen van ons christenleven. Deze rijkdom, deze volheid, moet de predikant vertolken, en de theoloog poogt hiervan begrip en inzicht te vormen. Zal hij niet hier zijn onmacht, — dat kruis van ieder mysterie, zo goddelijk lichtend, dat het ons verblindt, zo stralend dat de vleugels van ons denken in deze vlam machteloos verschroeien, — zal hij niet hier zijn onmacht meer dan ooit ervaren? Daarom is het wellicht een wijze raad, dit geheim als van terzijde te benaderen, onze blik niet eerst te richten op de witgloeiende kern, maar opzij te zien, naar de afgeleide stromen.

Doch onze taak is het niet, vanuit de verscheidenheid van alle sacramenten iets te doen vermoeden van de mateloze volheid van dit Allerheiligste. Maar juist te doen zien, waarom alle sacramenten ons iets van de Eucharistie doen vermoeden, waarom de Eucharistie gelden mag als de bekroning en de bron der overige sacramenten.

U weet, hoe de huidige theologie in beweging is. In de sacramentenleer is er het werk van CASEL en van SCHILLEBEECKX, in de leer over genade en verlossing worstelt men met nieuwe inzichten, de theologie over de Kerk heeft door de encycliek *Mystici Corporis* een nieuwe bezieling gekregen, die nog geenszins theologisch is doorwerkt. Al deze problemen, en nog andere van meer philosophische aard, zoals het wezen van het teken, vloeien samen in ons probleem. Sierlijk afgeronde oplossingen zijn hier onmogelijk. Zo zeer, dat zij bij een ernstig student der theologie minder geestdrift dan argwaan zouden moeten wekken. Het is dus geen gemeenplaats, wanneer ik uw clementie inroep, maar de hulpeloosheid van iemand, die door de grootheid van het onderwerp gedwongen wordt eigen schamelheid bloot te geven.

I. De Eucharistie, Bekroning der Sacramenten

De rijkdom aan schakeringen, die aan de sacramentenleer in het algemeen, en aan de Eucharistie-leer in het bijzonder eigen is, noopt aanstonds tot pijnlijke besnoeiingen. Men zou de Eucharistie kunnen ontleden als hoogste verwerkelijking van die heiliging, ja verlossing van het stoffelijke, die zo kenmerkend is voor de sacramentele orde. Het doopwater en het chrisma zijn heilig. Maar hun heiligheid is slechts analoog met die wijding, waardoor aardse elementen resteloos worden veranderd in Christus' verheerlijkt Lichaam en Bloed.

Men zou de rijkdom kunnen ontleden van de wezenlijke symboliek der Eucharistie, die zich nog minder dan die van het doopsel laat terugbrengen tot één fundamentele „Gestalt".

Men zou kunnen nagaan, hoe de viering van de Eucharistie het doel is, waarop alle overige sacramenten zijn gericht. Deze beschouwing, die bij Sint THOMAS wordt aangeduid, spreekt voor zichzelf met betrekking tot doopsel, wijding of biecht. Misschien dat voor de overige sacramenten een

diepergaand onderzoek verrassende vruchten zou leveren aan wezenlijk inzicht [2]).

Al deze paden om onze vraag te benaderen willen wij niet inslaan. We willen ons beperken tot wat de meest gangbare beschouwing is van de sacramenten: werkdadig teken van genade. En ook hier zou ik voorlopig nog een beperking willen voorstellen: laat ons de Eucharistie als oorzaak van de genade voor het tweede deel reserveren, en ons nu spitsen op haar wezen als teken. Dit zijn pijnlijke beperkingen, want zo gaarne zouden we in één groots visioen geheel het panorama voor ons zien. Misschien zullen we straks toch enig licht zien vallen op de andere lijnen, die van de sacramenten naar de Eucharistie lopen.

Voorlopig stellen wij dus enkel deze vraag: Is de Eucharistie op hoger en volmaakter wijze genadeteken dan de overige sacramenten?

Wat is genade-teken? *Wat is genade,* en wat is teken? Mag ik u een vaak verwaarloosde tekst van THOMAS in herinnering roepen, waarmee hij zijn beschrijving van het wezen der genade aanvangt? „Tripliciter gratia accipi consuevit: uno modo pro dilectione alicuius...; secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato... (de derde betekenis interesseert ons nu niet). Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat" (I-II q. 110 a. 1). Hij gaat dan verder met te wijzen op een verschil tussen de goedgunstigheid van een mens en die van God. De goedgunstigheid van een mens veronderstelt de goedheid van de begunstigde, Gods goedgunstigheid daarentegen is louter schenkend en scheppend: zij maakt de begunstigde goed. In Gods goedgunstigheid kunnen we dan verder onderscheid maken tussen die, waardoor Hij ons schept, en die „bijzondere liefde, waardoor Hij het redelijke schepsel boven zijn natuurlijke gesteldheid uittrekt tot een deelname aan het goddelijke goed. En volgens deze liefde heeft Hij ons simpliciter lief, omdat God volgens deze liefde voor zijn schepsel simpliciter het eeuwige goed wil, dat Hij zelf is."

De laatscholastieke theologie stelt zich de genade voor als een ingestorte habitus, heiligmakende genade, of als een kracht die 's mensen daden inspireert, genade van bijstand of beter daad-genade. Sint THOMAS besefte nog, dat genade op de eerste plaats iets anders is, namelijk de liefde Gods, en wel die speciale liefde waardoor Hij aan ons, zijn schepselen, zichzelf wil schenken. Die liefde vernieuwt en herschept ons, en de heiligmakende genade is haar neerslag in ons wezen; die liefde beweegt ons, en dit gedreven worden door Gods sterke liefde is de daadgenade. Maar het is voor een goed begrip van heel de genadeleer, en in het bijzonder ook van de leer omtrent de genadetekens, van het hoogste belang, deze personalistische opvatting der genade niet te verwaarlozen.

Maar juist voor de sacramentenleer is het bovendien noodzakelijk, ons rekenschap te geven van de concrete inhoud van dit personalisme der ge-

---

[2]) Wat bijvoorbeeld DE LA TAILLE daarover zegt *(Mysterium Fidei,* p. 574 v), is zeer onbevredigend.

nade. De God, die zichzelf aan ons schenkt, is drie Personen, en zij schenken zichzelf aan ons in hun driepersoonlijk wezen. Het zichzelf-schenken van God is de liefde van de Vader, die ons tot zijn kinderen maakt door ons in te lijven bij zijn eengeboren Zoon. Of met andere woorden, die in ons zijn Zoon verwekt. De Vader geeft ons toegang tot zijn huis en tot zijn hart, waar zijn Zoon is. ,,Tamquam filiis vobis offert se Deus" (Hebr. 12, 7), en dit betekent niets anders als dat wij met de vrijmoedigheid en vanzelfsprekendheid van een kind mogen ingaan bij de Vader, dat wij toegang hebben tot Hem (Eph. 2, 18; 3, 12; Rom. 5, 2).

Maar naderen tot de Vader kan het schepsel alleen door zoon te zijn in de Zoon. Vader en Zoon immers in God zijn zuiver correlatief, zodat geen enkele andere verhouding mogelijk is tot de Vader als vader dan die van de Zoon. Genade is dan ook de liefde van de Zoon, die ons deelachtig maakt aan zijn eigen kindschap: ,,Medeërfgenamen van Christus" (Rom. 8, 17). Genade is die liefde, waardoor Jesus bidt: ,,Ik wil dat waar ik ben ook zij zijn met mij, opdat zij mijn glorie schouwen" en ,,opdat de liefde waarmee Gij mij hebt liefgehad in hen zij en ik in hen" (Jo. 17, 24, 26). Genade is de liefde, waardoor de Zoon ons doet delen in zijn eigen verhouding tot de Vader, in dat Ja-Vader dat Hij van eeuwigheid spreekt in de schoot der Godheid, en dat Hij mensgeworden ook in zijn mensheid spreekt: ,,Zie, ik kom, om uw wil te doen, o God" (Hebr. 10, 7).

Genade is dus de H. Geest, die de liefdeband is van Vader en Zoon. Door die Geest in ons uit te storten, vormt de Vader in ons zijn Zoon, en verwerkelijkt de Zoon in ons zijn opgang naar de Vader. ,,Omdat ge zonen zijt, heeft God in onze harten de Geest van zijn Zoon gezonden, die roept: Abba Vader" (Gal. 4, 6; Rom. 8, 15v); die dus in ons spreekt met de aramese taal zelf van de mensgeworden Zoon.

Genade is de zelfmededeling van de drieëne God, de zelfmededeling dus van de Vader, de Zoon en de H. Geest in hun persoonlijke eigenheid.

Teken. Ook in het begrip teken moet de theologie weer personalistisch leren denken. Te lang reeds heeft men om de aard van het teken te verklaren de voorbeelden gebruikt van rook en vuur, van prent en wild. Maar Sint AUGUSTINUS reeds waarschuwde, dat dit slechts tekenen zijn in afgeleide en verzwakte zin. Teken is allereerst iets wat behoort tot de interpersoonlijke verhoudingen. Een teken in volle zin is daarom niet enkel iets dat *waargenomen* wordt, maar ook iets dat *gegeven* wordt. Voordat het teken op mij *in*druk maakt, was het *uit*drukking van een ander. Die ander heeft zich erin uitgedrukt, dat wil zeggen: zijn innerlijk, dat zijn persoonlijk en ontoegankelijk bezit was, heeft hij naar buiten doen treden en ingeprent in de stoffelijke wereld; daardoor wordt voor mij in de uiterlijkheid zijn innerlijk toegankelijk. Een echt en eigenlijk teken is een zintuigelijke werkelijkheid, waarin een ander iets heeft gelegd van zichzelf, opdat een persoonlijke ontmoeting plaats kan vinden tussen hem en mij.

In dit licht moeten wij de vraag bezien, of de Eucharistie inderdaad de bekroning is van de genadetekenen, een genadeteken op hoger en volmaakter wijze dan de overige sacramenten. En in dit licht bezien is het antwoord

op die vraag evident. De Eucharistie immers is onder de genadetekens het teken, waarin God niet enkel iets van zichzelf legt, maar zichzelf. Zo verklaart THOMAS de wezenlijk hogere volmaaktheid van de Eucharistie vergeleken bij de overige sacramenten, omdat in de overige sacramenten de „virtus Verbi incarnati" is vervat, maar in de Eucharistie het „Verbum incarnatum" zelf (IV *Dist.* 8 q. 1 a. 3 sol. 1; *De Verit.* q. 27 a. 4). Een teken is volmaakter, naarmate de tekengever meer van zichzelf daarin heeft gelegd. Denk aan de tekens van liefde, die man en vrouw elkaar geven: geschenken zijn de zwakste tekenen, omdat zij nog bijna helemaal buiten de tekengever staan; dan zijn er woorden en gebaren, een hartelijke zoen, waarin iets van henzelf tot teken wordt; en tenslotte is er de huwelijksdaad zelf, waarin zijzelf tot uitdrukking worden van liefde. Er zijn in de Traditie inderdaad beschouwingen te vinden, die de verhouding tussen doopsel en Eucharistie vergelijken met die tussen verloving en huwelijk. En veelvuldiger zijn de uitspraken, die op de Eucharistie het woord van Genesis toepassen: „Et erunt duo in carne una". *De Eucharistie als het genadeteken, waarin de tekengever zelf in het teken is ingegaan, is dus het hoogste en volmaaktste sacrament.*

Misschien mag dit argument nog iets nader worden uitgewerkt. De Vader heeft zijn liefde tot de gevallen mensenfamilie, die liefde waardoor Hij de afgedwaalde mens opnieuw wilde voeren naar zijn huis en zijn hart, betekend door de menswording van zijn Zoon en door diens Offer. „Verschenen is de mensenliefde van God onze Redder" (Tit. 2, 11; 3, 4). Hij heeft zijn Zoon in ons geslacht verwekt. Daardoor is zichtbare werkelijkheid op onze aarde geworden, dat de Vader ons opnieuw als kinderen tot zich wil laten naderen. Hoe ver deze liefde gaat, en hoe machtig zij is, heeft God veruitwendigd door het Offer van zijn Zoon, „die overgeleverd is om onze misdaden, en opgewekt om onze rechtvaardiging" (Rom. 4, 25). Terugkeer tot de Vader betekent voor de gevallen mensheid sterven aan de aarde en zichzelf, om te leven in God. Jesus' Offer, dat zijn kruisdood, zijn verrijzenis en zijn hemelvaart omvat, is de zichtbare verwerkelijking van die reddende liefde Gods, die ons komt zoeken tot in de diepste afgrond van onze afval, de dood, maar die ons uit de dood levendmaakt bij zichzelf.

In de gestalte van de stervende en de verrijzende Christus is die reddende liefde van de Vader zichtbare werkelijkheid onder ons mensen geworden. Alle sacramenten zijn tekenen van die liefde, en zij verwijzen daarom allen naar Jesus' Offer. Maar terwijl de overige sacramenten als de gebaren van Christus zijn, waardoor Hij beduidt, dat Hij ons meetrekt in zijn opgang naar de Vader door dood en verrijzen, is de Eucharistie niet enkel het gebaar, niet enkel de uitgestrekte hand, maar het Lichaam en Bloed zelf van het „Lam, dat als geslacht" staat voor God (Apoc. 5, 6). Het menselijke vlees en bloed van onze Heer, dat stervend en verrijzend de versluierde aanwezigheid onder ons was van Gods reddende genade, is in de tweede macht versluierd onder de gedaanten van brood en wijn, en zo blijvend tegenwoordig in het midden van zijn aardse Kerk.

Terwijl wij nog wandelen in de schaduw van de dood, is de werkelijkheid

van leven uit de dood reeds in ons midden. En niet enkel in ons midden, maar in onszelf. De communie is het sacrament, waarin de Christus, die leeft uit de dood, wordt betekend als innerlijkheid van ons leven. Daar wordt zichtbaar, dat de levenseenheid tussen ons en Christus reeds verwerkelijkt is. Dat wij reeds kinderen van de Vader zijn, ook als nog niet ongesluierd verschijnt wat en hoe wij zullen zijn (1 Jo. 3, 2).

De overige sacramenten betekenen (en bewerken) ons ingelijfd-*worden* in Christus en in zijn Lichaam. De Communie betekent (en verwerkelijkt) ons ingelijfd-*zijn*. Daarom is het moeilijk en misschien zelfs onmogelijk, het eigen effect van de Eucharistie te bepalen. De communie heeft in zekere zin geen effect: zij ís het nieuwe leven zelf. Zij ís het zijn bij de Vader door het ingelijfd-leven in de Zoon. ,,Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt, blijft in mij en ik in hem. Zoals... ik leef om de Vader, zo zal ook wie mij eet leven om mij" (Jo. 6, 56v). Wat Sint THOMAS zegt over de uitwerking van de Communie is veelzeggend, omdat het zo weinig-zeggend is: ,,sustentat, auget, reparat et delectat" (III q. 79 a. 1). Niets bijzonders, niets markants. Eigenlijk niets anders als de fundamentele activiteit die het leven zelf is: in stand houden, doen groeien, zichzelf herstellen, genieten.

De communie is het sacrament van het in-Christus-zijn en -leven, en dus het sacrament van het bij-de-Vader-thuis-zijn. De H. Tafel is het symbool van het bruiloftsmaal, dat de Vader heeft bereid voor zijn Zoon en diens Bruid. En wij, de gasten die aanzitten, zijn de Bruid [3]). Het kerkgebouw, waarin deze tafel staat gespreid, is de ,,caelestis urbs Jerusalem, beata pacis visio". In de communie moeten wij niets anders meer zoeken: zij is de eenheid met de Zoon en het zijn bij de Vader. Maar zij is dit op de oude aarde, waar wij nog trekken door de woestijn, ver van het beloofde land. *De Communie is het sacrament van het in-de-hemel-zijn op aarde, van het eeuwig leven in de tijd.*

Misschien kunnen we van hieruit ook een zin geven aan de Bewaring van de Eucharistie, de ,,Sainte Réserve", die wel sinds eeuwen lang de aandacht heeft getrokken van de vromen, maar nauwelijks van de theologen. Nu onze zakelijke tijd ook in de vroomheid inzicht vraagt, heeft de theologie niets te zeggen over de dogmatische waarheid van de blijvende tegenwoordigheid. Zouden we die dogmatische zin wellicht in deze richting mogen zoeken, dat communie en werkelijke tegenwoordigheid de twee componenten zijn van onze vereniging met Christus? Want die vereniging is tegelijk één-zijn en bij-één-zijn. Leden en Hoofd vormen één mystiek subject, één levend wezen: dat drukt de Communie uit. Maar zij blijven ook onderscheiden personen, wier vereniging is, *bij elkaar te zijn:* dat ligt uitgedrukt in het H. Sacrament als blijvende tegenwoordigheid. De uit de dood levende Heer leeft niet enkel *in* ons, als het innerlijkste van ons eigen wezen; Hij leeft ook *met* ons, en heeft zijn woning tussen onze huizen, zijn kamer onder ons dak. Hij is niet enkel de Bruidegom, die één vlees is met zijn Bruid, Hij is ook de kameraad en vriend, die bij ons blijft op onze pelgrimstocht. Heeft de ontwikkeling van

---

3) AUGUSTINUS, *In Psalm.* 44, 3, *P.L.* 36, 494.

de devotie tot de onder ons wonende Heer, die zoals bekend eerst laat in de Kerk opbloeit, misschien dit verborgen aspect van het dogma ontwikkeld? Een vroomheid, die in de Kerk zulk een betekenis heeft verworven en zulke rijke vruchten gedragen, kan immers geen afdwaling zijn, maar moet op het wezen van de Eucharistie-leer zelf berusten. Helaas hebben echter de gelovigen soms vergeten, dat dit bij-één-zijn moet worden bekroond in het één-zijn der Communie.

Het voorgaande kan ook licht werpen op de vraag, in welke zin de Eucharistie het doel van de overige sacramenten is. Voor doopsel, biecht en wijding is dat duidelijk: zij stellen in staat om de Eucharistie te vieren en aan haar deel te nemen. Maar alle sacramenten hebben tot taak, het Lichaam van Christus op te bouwen tot wij geraken tot de volle mannenmaat van de gehele Christus (Eph. 4, 13). Allen hebben ten doel, aan het Lichaam de leden en de organen te geven, waardoor het leven kan. Maar het sacrament van dit leven zelf is de Eucharistie.

II. De Eucharistie als bron van de Sacramenten

Sommige theologen zijn niet tevreden met de stelling, dat de Eucharistie het hoogste en voornaamste sacrament, bekroning en doel van de andere sacramenten is. Zij voegen daaraan toe, dat alle sacramenten aan haar hun kracht ontlenen. Aldus in de nieuwere tijd E. SPRINGER in een reeks artikelen, Johann NICOLUSSI in zijn belangrijke studie over de uitwerking der Eucharistie, en Maurice DE LA TAILLE in het bekende *Mysterium Fidei*[4]).

Anderen wijzen deze stelling af. Zo schrijft SCHMAUS: „Der Einfügung der Eucharistie in den sakramentalen Organismus wird nicht ganz gerecht die Meinung, dass alle übrigen Sakramente ihre Kraft aus der Eucharistie beziehen" [5]). SUAREZ maakte onderscheid tussen de Eucharistie als offer en als sacrament, maar kwalificeerde de stelling voor beide leden negatief: dat de Eucharistie als sacrament bron van de overige sacramenten zou zijn, is voor hem „aperte falsum", dat zij als offer deze functie heeft beschouwt hij als „ridiculum dictu" [6]).

Sint THOMAS behandelt onze vraag niet geheel expliciet, maar heeft toch uitspraken die op een positief antwoord wijzen. Er moet, zo redeneert hij in zijn *Commentaar op de Sententies* één sacrament zijn, dat het eerste beginsel van de sacramentele orde is, namelijk „sacramentum eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, *ceteris sacramentis tamen in virtute ip-*

---

[4]) E. SPRINGER, *Die Taufe als Kraftwirkung der Eucharistie*, in: DivThomFrib. 8 (1930) 421-431: „Aber auch als Sakrament... hat man sie (de eucharistie) als Quelle aller Gnaden und auch... als Quelle der Taufgnade zu betrachten".

Joh. NICOLUSSI, *Die Wirkungen der Eucharistie*, Bozen, 1918, p. 19 vv.

M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, [3]Paris, 1931, p. 572.

[5]) M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV-1, [3-4]München, 1952, p. 84.

[6]) SUAREZ, *Comm. in III* disp. 40 s. 1 n. 5 (ed. Vivès XX p. 717 A); disp. 79 s. 1 n. 9 (XXI p. 713 A).

sius agentibus" [7]). Omdat niet evident is of met *ipsius* de Eucharistie, dan wel Christus zelf wordt bedoeld, blijft THOMAS' bedoeling onzeker. In zijn *Johannes-commentaar* en in het Derde Deel van de *Summa*, leert hij echter dat heel de uitwerking van Christus' Lijden door dit sacrament wordt uitgewerkt [8]), en dat dit sacrament uit zichzelf de kracht heeft om de genade te schenken, zodat niemand de genade hebben kan zonder een *votum eucharistiae* [9]). Deze opvattingen houden toch wel in, dat de overige sacramenten heiligen uit kracht van de Eucharistie.

Wat zijn THOMAS' bronnen? Telkens wanneer hij de verhouding tussen de Eucharistie en de andere sacramenten bespreekt, citeert hij een woord van DIONYSIUS DE AREOPAGIET, die de Eucharistie de „perfectio perfectionum" heeft genoemd, de „teletê teletôn". Misschien heeft deze formule bij DIONYSIUS niet onmiddellijk de waarde, welke THOMAS eraan geeft. Teletê is bij DIONYSIUS de technische term voor sacrament, en teletê teletôn betekent dus met een hebreïsme: het sacrament der sacramenten, het hoogste en geheimzinnigste sacrament, zoals het Lied der Liederen het Hooglied is. Maar uit DIONYSIUS' uiteenzetting blijkt hij toch te menen, dat de Eucharistie de overige sacramenten vervolmaakt. Ieder sacrament heeft voor hem tot functie, de mens uit de verdeeldheid van de zonde te voeren tot de eenheid met de absoluut Ene, die God is. Maar het eigenlijke sacrament der eenheid is de Eucharistie, die daarom „synaxis" en „koinônia" heet. Zonder de Eucharistie kunnen dus de overige sacramenten de eenheid niet schenken, en zijn zij dus niet „volmaakt", of misschien zelfs niet „sacramenteel" (atelês, ateleston) [10]). Daarom kan geen enkel sacrament buiten de viering der Eucharistie worden gecelebreerd.

De grondslag van Dionysius' stelling schijnt dus te liggen in een liturgisch feit, namelijk dat de overige sacramenten steeds in het kader van de H. Mis werden — en tot op zekere hoogte worden — gevierd. Op die praktijk schijnt reeds CYPRIAAN te zinspelen met betrekking tot het chrisma, terwijl de oudste beschrijvingen der doop- en wijdingsliturgie deze altijd in verband brengen met de Eucharistische viering.

Maar behalve deze liturgische wet, waarvan de interpretatie op zich niet

---

[7]) IV *Dist.* 8 q. 1 a. 3 sol. 1. Volgens SPRINGER (DivThomFrib. 9, 1931, p. 204) slaat *ipsius* op de Eucharistie. Gezien het feit, dat THOMAS hier en elders (a. 1 sol. 1; *De veritate* q. 27 a. 4) onderscheid maakt tussen de eucharistie, die het Woord zelf bevat, en de overige sacramenten, die alleen zijn kracht in zich dragen, lijkt het waarschijnlijker, dat dit ook in deze passage is bedoeld, zodat THOMAS zegt: de Eucharistie bevat Christus zelf, de overige sacramenten werken slechts uit kracht van Christus.

[8]) *In Jo.* VI lect. 6 n. 7: „Nam cum hoc sacramentum sit dominicae passionis, continet in se Christum passum; unde quidquid est effectus dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum, quam applicatio dominicae passionis ad nos." cfr. III q. 79 a. 1.

[9]) III q. 79 a. 1 ad 1: „Hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi; nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti, nisi ex aliquo voto ipsius."

[10]) DIONYSIUS, *De eccl. hier.* III 1 PG 3, 424 v; vgl. E. BOULARAND, *L'eucharistie d'après le pseudo-Denys,* in: BullLittEccl. (1957) p. 204-6. THOMAS, IV *Dist.* 8 q. 1 a. 1 sol. 3.

evident is, en de leer van DIONYSIUS, laten zich uit de traditie nauwelijks getuigenissen aanvoeren [11]). Vragen wij dus naar de bewijzen van de theologen.

NICOLUSSI redeneert als volgt: Ieder sacrament bewerkt wat het betekent; welnu in het doopsel wordt onmiddellijk slechts de afwassing van de schuld betekend, maar de vereniging met Christus, waarin de genade bestaat, en die onverbrekelijk verbonden is met de zondenvergeving, wordt door het doopsel als zodanig niet verzinnebeeld; als het doopsel dus ook deze genade schenkt, is dat niet uit eigen kracht, maar uit zijn aard als ,,votum eucharistiae" [12]). In wat genuanceerder vorm keert dit bewijs ook bij DE LA TAILLE terug.

In zijn simplistische gestalte is dit bewijs onhoudbaar. De gegevens van Schrift en traditie maken het volstrekt onmogelijk, met NICOLUSSI te poneren [13]), dat alleen de symboliek der afwassing tot het doopsel behoort, en dat die van onderdompeling in Christus' dood slechts bijkomstig is.

Sint THOMAS biedt twee beschouwingen, die nader bezien moeten worden. Hij zegt: ,,Effectus huius sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus; qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiae..., ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiae operatur" [14]). Omdat Christus zelf in de Eucharistie tegenwoordig is, werkt Hij er alle genade. SPRINGER heeft deze gedachte als volgt uitgewerkt. Alle sacramentele genaden worden ons geschonken door Christus en door zijn wilsakt. Maar in de Eucharistie is de gehele Christus aanwezig, dus ook die wilsakt, waardoor Hij de genade schenkt. ,,So ist also jene Taufgnade, wenn sie Wirkung Christi ist, notwendig auch Wirkung der Eucharistie" [15]). Dit loochenen zou betekenen, de werkelijke tegenwoordigheid van Christus loochenen.

Is dit argument deugdelijk? Reeds SUAREZ merkte op, dat hier een sprong wordt gemaakt [16]). Natuurlijk is Christus geheel in de Eucharistie tegenwoordig, natuurlijk werkt Christus alle heiliging. Maar Christus is in de Eucharistie sacramenteel tegenwoordig, en ook zijn werking is er sacramenteel, dat wil zeggen: door dit sacramentele teken. De genadewerking der Eucharistie wordt door de aard van dit teken bepaald, en misschien ook beperkt. Slechts wanneer de Eucharistie het *teken* is van *alle* christelijke genade, kan men zeggen dat uit kracht van de Eucharistie alle genade ge-

---

[11]) Men kan verwijzen naar CYPRIANUS *(Ep.* 70, 2 *CV* 3 p. 768) en HIERONYMUS *(Dial. adv. Lucif.* 21 *PL* 23, 175 C), volgens wie het doopsel niet geldig kan worden toegediend in een secte die geen geldige Eucharistie viert. En naar een passage van METHODIUS (infra noot 23), volgens welke de Kerk in de viering der Eucharistie de kracht put, waardoor het doopsel vruchtbaar wordt.

Wat DE LA TAILLE (o.c. p. 575) aanhaalt, is niet overtuigend.

[12]) NICOLUSSI, o.c. p. 20.

[13]) NICOLUSSI, o.c. p. 27.

[14]) III q. 79 a. 1.

[15]) SPRINGER, *Die Taufgnade,* in: DivThomFrib. 8 (1930) p. 423.

[16]) SUAREZ, *In III* disp. 40 s. 2 n. 17, p. 727 B.

schonken wordt. In de vorm, waarin SPRINGER het argument biedt, deugt het niet.

De tweede beschouwing van Sint THOMAS gaat uit van de Eucharistie als Offer. De H. Mis representeert Jesus' Offer. Maar dit Offer is de oorsprong en bron van alle genaden en alle sacramenten: „(Effectus eucharistiae) secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi... Et ideo effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine" [17]). Ook deze redenering kan in de ogen van SUAREZ en van SCHMAUS geen genade vinden. Vanzelfsprekend erkennen zij, dat alle sacramenten hun kracht ontlenen aan Christus' lijden, maar zij voegen daaraan toe: aan dat lijden inzover het als bloedig Offer aan het Kruis werd voltrokken, niet inzover het in de H. Mis wordt herdacht. „Alle Sakramente schöpfen vielmehr ihre Kraft aus dem Tode und der Auferstehung Christi, nicht insofern der Tod Christi in der Eucharistie gegenwärtig gesetzt wird, sondern insofern er von Christus einmal als Heilstat in der Geschichte gesetzt wurde" [18]). Daarvoor had SUAREZ het volgende argument gegeven: de sacramenten berusten op de voldoening en de verdienste van Christus, en dus alleen op dat Offer waarin Christus zijn voldoening bracht en zijn verdiensten verwierf: dus enkel op het kruisoffer [19]).

Ernstige theologen, die blijk plegen te geven van oprechte aanhankelijkheid jegens THOMAS, menen dus zijn opvatting te moeten afwijzen. Hoe kan dit anders verklaard worden, dan doordat in THOMAS' bewijsvoering iets wordt verondersteld, dat onuitgesproken en daarom onbewezen blijft? Voor THOMAS was de conclusie zeker, op grond van het hoge gezag van DIONYSIUS. Hij kon volstaan met een summiere aanduiding van het theologische bewijs. Voor lateren is DIONYSIUS van zijn troon gestoten: een obscuur kerkelijk schrijver, wiens rechtzinnigheid zelfs niet boven alle twijfel staat. De bewijslast komt geheel op de theologische redenering te drukken, en daarin openbaart zich een leemte.

Wat kan die veronderstelling van THOMAS zijn? SUAREZ' bezwaren komen hierop neer: het analogatum princeps van de sacramentele orde is niet de Eucharistie, die zelf één van de zeven sacramenten is, maar is het Mensgeworden Woord in zichzelf en in zijn historische heilsdaad.

THOMAS zou daarop ongetwijfeld antwoorden: Dit is volkomen waar. Daarom moet elk van de zeven sacramenten door de historische Christus zijn ingesteld. We kunnen niet de Eucharistie causa principalis noemen, en de overige sacramenten beschouwen als instrumenten van de Eucharistie, zoals DE LA TAILLE insinueert (*Myst. Fidei* p. 576). De sacramenten zijn geen instrumenten van de Eucharistie, maar van Christus.

De andere sacramenten ontlenen hun heiligende kracht enkel aan het Offer van Christus zoals het eenmaal in zijn dood en verrijzenis werd voltrokken, maar — dit schijnt THOMAS' impliciete veronderstelling — *dit Offer*

---

17) III q. 79 a. 1; vgl. *In Jo.* VI lect. 6 n. 7 (boven n. 5).
18) M. SCHMAUS, *Kath. Dogmatik* IV-1, p. 84.
19) SUAREZ, *In III* disp. 79 s. 1 n. 9 (XXI p. 713 A).

kan hun die kracht alleen verlenen omdat het blijvend wordt gerepresenteerd in de H. Mis, en omdat de geofferde Christus blijvend in zijn Kerk onder de sacramentele gedaanten aanwezig is.

Voorzover mij bekend, hebben noch THOMAS noch zijn leerlingen deze veronderstelling uitgesproken. Doch zij herinnert ons aan een moderne sacramententheologie, die uit heel andere richting komt. Dom CASEL biedt in zijn Mysterie-leer een beschouwing, die nauw verwant lijkt met deze onuitgesproken thomistische veronderstelling.

Wij gaan niet in op het geheel van CASEL's hoogst belangwekkende en verrijkende visie [20]), doch willen slechts op één onderdeel ervan wijzen. Hij beklemtoont, dat de sacramenten niet enkel op ons de verdiensten van Christus' Offer toepassen, maar dat zij ons werkelijk opnemen in Christus' Offerdaad, en ons daardoor heiligen. Maar, zo gaat hij dan verder, deze inlijving in Christus' Offer veronderstelt, dat die Offerdaad in ieder sacrament tegenwoordig gesteld wordt. „Die Sakramente haben also eine *wesenhafte* Beziehung zur Passion Christi... Diese Beziehung zur Passion aber sollte nicht bloss moralisch sein, etwa so dass die heiligen Zeichen eine Frucht der Passion dem Menschen zuwenden... Der Christ muss, um ein *alter Christus* zu werden, Christi Erlösungsleben *mit-* und *nach*-leben. Deshalb muss das Sakrament die Passion selbst in einer pneumatischen Form enthalten" [21]). En elders: „Die Wirklichkeit des Heiles wird nach der Anordnung Christi nicht durch eine blosse Applikation, sondern durch ein mysterisch-reales Mitleben und Mitsterben mit Christus erreicht. Dieses wirkliche Mitleben und Mitsterben aber setzt ein wirkliches Leben und Sterben Christi *hic et nunc* voraus. Nur dadurch wird der Christ mit Christus eins" [22]).

Het zal CASEL's onsterfelijke verdienste blijven, de sacramenten weer te hebben gezien als werkelijke deelname aan Christus' Offer, en niet louter als toepassing van de vruchten ervan. Dit is zonder twijfel de leer van de Schrift en de Vaders. Zijn theoretische uitwerking echter, alsof in ieder sacrament het Offer van Christus reëel tegenwoordig gesteld wordt, houdt geen stand. In de bronnen is dit niet te vinden, en hij slaagt er niet in het onderscheid tussen de Eucharistie en de overige sacramenten op bevredigende wijze te handhaven.

Maar zouden wij wellicht zijn systeem in deze zin mogen herzien, dat de *overige sacramenten de mens deelachtig maken aan Christus' Offer op grond van het feit, dat in de H. Mis dit Offer zelf wordt gerepresenteerd?* Met de ijver van een terrier heeft CASEL de Vaders doorsnuffeld. Onder alle teksten, die hij heeft aangedragen, is er geen die zijn stelling bewijst. Voor onze herziene stelling vinden we tenminste één getuigenis. De H. METHODIUS VAN OLYMPUS vergelijkt het doopsel met de „exstase" van Adam, met

---

[20]) Zie ook: *Verlossingsdaad en Sacrament,* in Jaarboek Werkgenootschap Kath. Theologen 1958, p. 36-52.

[21]) O. CASEL, *Mysteriengegenwart,* in: Jahrb. f. Lit. Wiss. 8, 1928, p. 165.

[22]) o.c. p. 174; vlg. p. 158.

de diepe slaap die God over hem zond toen Hij Eva ging vormen, en met de doodsslaap van Christus op het Kruis. Dan vervolgt hij, dat de Kerk in het doopsel aan nieuwe kinderen het leven kan geven, omdat Christus nog altijd nederdaalt, en in de anamnese en korte samenvatting van zijn Lijden opnieuw zijn „exstase" lijdt [23]). In de Eucharistie wordt opnieuw de bruiloft gevierd van Christus met zijn Kerk; daar put de Kerk telkens uit de geopende zijde van haar Bruidegom de vruchtbaarheid, waardoor zij de wedergeboorte van het doopsel kan bewerken.

Andere uitdrukkelijke getuigenissen zijn mij niet bekend. Een impliciete aanwijzing zou te vinden zijn in de patristische beschouwingen over de H. Mis als „de dag des Heils" [24]), of in de uitgesproken voorkeur van de Liturgie, om alle sacramenten te vieren in verband met Pasen. In de Paasnacht wordt gedoopt en gevormd, op Witte Donderdag wordt het chrisma en de ziekenolie gewijd, en wordt de plechtige verzoening der boetelingen gevierd; de wijdingen worden graag op de vigilie van Palmzondag gehouden. Maar expliciet is dit alles niet.

Wij blijven dus aangewezen op theologische redenering. Vermoedelijk is zulk een redenering alleen mogelijk, wanneer we de sacramenten uitdrukkelijk zien *als handelingen der Kerk*. Want indien we enkel op de hogere bewerkers van de sacramentele heiliging letten, op Christus en God, hebben we onmiddellijk te doen met de universele beginselen der heiliging, wier heiligingsmacht aan geen voorwaarden is gebonden. Omdat de theologen zo weinig aandacht besteden aan de rol van de Kerk in de viering van de sacramenten, vinden we dit argument nergens uitgewerkt.

Deze redenering zou er waarschijnlijk ongeveer als volgt moeten uitzien:
Ieder sacrament heiligt, doordat daarin de Kerk als dienares van Christus en uiteindelijk van de Vader, de ontvanger nader voert tot God.
Dit kan de Kerk enkel, omdat zij in de H. Mis het Offer van Christus werkelijk tegenwoordig stelt als haar Offer.

Om dit argument uit te werken is het dus nodig, ons iets nader te verdiepen in de structuur van de sacramentele heiliging [25]). In ieder sacrament wordt onze heiliging bewerkt door verschillende oorzaken, door God, door Christus als middelaar en hogepriester, door de Kerk. Maar waar verschillende oorzaken samenwerken tot één effect, moeten zij volgens het beginsel van Sint THOMAS zich verhouden als hoofdoorzaak en instrument. In de sacramenten is dus het werken van de Kerk instrumenteel ten opzichte van Christus, en het werken van Christus is weer instrumenteel ten opzichte van God.

Maar tegelijk is er een andere onderschikking. Want de sacramenten bewerken de heiliging door haar te betekenen: „significando efficiunt" [26]).

---

23) METHODIUS, *Convivium* III 8, *CB* 27 p. 35 v.
24) bv. AMBROSIUS, *De Sacr.* V n. 25 v. ed. Botte p. 95 v.
25) Zie: *Sacramenten en Kerk*, in: Bijdragen 17 (1956) 391-418.
26) IV *Dist.* 27 q. 1 a. 2 sol. 3; *De Verit.* q. 27 a. 4 ad 13; vgl. III q. 78 a. 4 ad 3; a. 2 ad 2; q. 79 a. 1 ad 3 (ed. Leon.); H. SCHILLEBEECKX O.P., *De sacramentele heilseconomie*, 1952, p. 143.

Dus verhouden zich de werkingen der ondergeschikte oorzaken ook als teken tot betekende: de handeling der Kerk is teken van Christus' handelen, Christus' handelen is teken van Gods handelen. Of met andere woorden: Gods genadig handelen, waardoor Hij de mens tot zich voert, drukt zich uit in het priesterlijk handelen van Christus, en het handelen van Christus drukt zich uit in dat der Kerk.

Wat betekent dit nu voor de structuur der sacramentele heiliging? Dat die heiliging een eenheid is uit het eigen handelen der Kerk, het eigen handelen van Christus, en het eigen handelen van God. Laat ons dit nader analyseren.

Wat werkt de Kerk op haar eigen niveau als gemeenschap van mensen? Een juridisch effect, dat beantwoordt aan haar aard als juridische mensengemeenschap. In de sacramenten van doopsel, vormsel en wijding, maar ook in die van huwelijk en oliesel geeft zij aan haar ledematen een juridische status. In de biecht geeft ze de zondaar het recht terug, als volwaardig en gezond lid zijn functie te verrichten. Deelname aan de Eucharistie is de uitoefening van het lidmaatschap: eucharistische communie is ook een rechtsdaad, zoals reeds blijkt uit het begrip ex-communie-catie.

Maar dit juridische handelen der Kerk is teken en is instrumenteel. Het is instrumenteel teken ten opzichte van de Hogepriester Christus. Door bemiddeling van de juridisch handelende Kerk maakt Christus de ontvanger deelachtig aan zijn priestermacht, of doet hem delen in zijn priesterlijk handelen. Dit is duidelijk in de character-sacramenten, maar ook oliesel en huwelijk mogen worden beschouwd als een „consecratie". In de biecht mag de zondaar met Christus zijn zonden dragen voor de rechterstoel van de Vader, in de Eucharistie draagt de Christen het Offer van Christus mede op. Alle sacramenten zijn cultus-daden, priesterlijke daden, daden van Godsverering.

Daarom schenken zij ook genade. Het hogepriesterlijk handelen van Christus in de sacramenten is instrumenteel teken ten opzichte van het genadig handelen van de Vader. Want christelijke Godsverering betekent, in de Zoon tot de Vader te naderen. En dat de Vader ons geeft, tot Hem te naderen is, zoals wij zagen, de definitie der christelijke genade. Jesus zelf is Hogepriester, omdat Hij de mensgeworden Zoon is, dat wil zeggen, omdat in deze concrete mensheid de Vader zijn eeuwige Zoon heeft verwekt, die als de eigen Zoon tot de Vader ingaat. Onze deelname aan Christus' priestermacht of priesterdaad houdt dus in, dat ook in ons de Vader zijn Zoon vormt: niet substantieel zoals in de menswording, maar toch reëel. Over een geldig, maar onwaardig ontvangen sacrament handelen wij niet.

In een waardig ontvangen sacrament wordt in het juridische handelen der Kerk het priesterlijk handelen van Christus uitgedrukt en verwerkelijkt, en daarin weer het genadiglijk handelen van de Vader. Het sacrament voert ons dichter tot de Vader, heiligt ons dus, doordat het ons inniger opneemt in de Hogepriester, en doordat het voller lid maakt van de Kerk.

Deze structuur van de sacramentele heiliging berust dus hierop, dat *het leven van de zichtbare Kerk is: door christelijke eredienst ingaan tot de Vader*. Daarom is opname in haar zichtbare gemeenschap en deelname aan

haar zichtbare activiteit teken en instrumentele oorzaak van genade. Hiermee is het eerste deel van ons argument, hoewel schetsmatig, toch voldoende uitgewerkt: Ieder sacrament heiligt, doordat daarin de Kerk als dienares van Christus en uiteindelijk van de Vader, de ontvanger nader voert tot God.

Maar nu levert ook het tweede deel geen ernstige moeilijkheden meer op: Dit kan de Kerk enkel, omdat zij in de H. Mis het Offer van Christus werkelijk tegenwoordig stelt als haar Offer.

Er is immers één absolute daad van Godsverering, en één absolute daad van zoonlijk ingaan bij de Vader: Christus' Offer. Daar sterft de mensgeworden Zoon zelf aan de zondige wereld, en keert terug tot de Vader, die Hem opwekt tot eeuwig leven. Dit is zijn „meta-basis", zijn „overgang uit deze wereld tot de Vader" (Jo. 13, 1), daar „gaat Hij naar de Vader" (Jo. 14, 12). Als Hij stervend de geest geeft, en zo zichzelf ontvalt, valt Hij in de levenwekkende hand des Vaders: „Vader, aan uw handen vertrouw ik mijn geest toe" (Lc. 23, 46). Daar offert in zijn mensheid de eeuwige Zoon zichzelf, daar voert de Vader zijn mensgeworden Zoon zelf tot zich binnen. Dit is de absolute daad van Godsverering, en de absolute daad van Gods genade, zichtbaar verschijnend in Jesus' sterven, verrijzenis en Hemelvaart.

Alle Godsverering en alle heiliging is dus in deze éne daad vervat. „Voor hen heilig Ik mijzelf, opdat ook zij geheiligd zouden zijn in waarheid" (Jo. 17, 19). „Door één offerande heeft Hij hen die geheiligd worden tot volmaaktheid gevoerd" (Hebr. 10, 14). „In die wil (nl. de wil van de Vader, die door Jesus in zijn Offer werd volbracht) zijn wij geheiligd door het offer van het lichaam van Jesus Christus eens voor al" (Hebr. 10, 10). „Niemand komt (dus) tot de Vader, dan door Mij" (Jo. 14, 6). Want er is geen christelijke Godsverering en geen naderen tot God bestaanbaar, die niet besloten liggen binnen deze éne absolute Offerdaad.

Wij hebben reeds gezien, dat de Kerk in de sacramenten kan heiligen, omdat zij door haar menselijk-zichtbare juridische activiteit de ontvanger kan deelachtig maken aan Christus' priesterschap en nader kan voeren tot de Vader. Maar deelname aan Christus' priesterschap en naderen tot de Vader liggen besloten binnen de éne absolute Offerdaad van Christus. De Kerk kan dus slechts inzoverre heiligen, als haar *menselijk-zichtbare juridische handelingen dit Offer van Christus werkelijk zijn.* En de menselijk-zichtbare handelingen van de Kerk *zijn* het Offer van Christus in de H. Mis. Want dat is de definitie van de H. Mis: zij is het Offer van Christus, inzover dit Offer nu door de Kerk wordt opgedragen als haar Offer, in sacramentele gestalte, dat wil zeggen in zichtbare en juridisch-geldige vorm.

Deze conclusie kan ook op andere wijze worden uitgedrukt: de gebaren van de Kerk in de verschillende sacramenten zijn heiligend, omdat zij één gebaar heeft, dat de volheid van alle heiliging is. Of: omdat de hoogste daad van de zichtbare Kerk niets anders is als het Offer van Christus zelf, daarom kunnen ook de overige daden van de Kerk deelgeven aan Christus' priesterschap en binnenvoeren bij de Vader. De Eucharistie is werkelijk het sacrament der sacramenten, omdat de overige sacramenten hun sacramentele

wezen ontlenen aan dit sacrament in de volste zin: het sacrament, dat werkelijk Christus' Offer op sacramentele wijze is.

THOMAS' argumenten houden stand tegen de kritiek van SUAREZ, mits wij deze veronderstelling expliciteren, die bij THOMAS impliciet bleef: de Eucharistie is het Offer van Christus, inzover het op sacramenteel-zichtbare wijze het Offer is van de Kerk. Dus kan de Kerk in de overige sacramenten alleen heiligen, omdat zij in dit sacrament over het Offer zelf van Christus beschikt, dat de absolute volheid van alle heiliging is. Of om het anders te zeggen: in de overige sacramenten heeft het gebaar der Kerk heiligende macht, omdat zij van Christus de volmacht en opdracht ontvangen heeft: „Doet dit tot mijn gedachtenis".

Deze beschouwing zou in vele richtingen nader kunnen en moeten worden uitgewerkt: wat betekent het, dat in Jesus' Offer alle heiliging in absolute volheid besloten ligt? Hoe kan Christus' Offer, dat Hij opdroeg toen Hij werd gekruisigd onder Pontius Pilatus, nu door de Kerk worden opgedragen? Welke is de verhouding tussen Jesus' historische Offer, tussen zijn hemels middelaarschap, en het Offer dat de Kerk dagelijks mag vernieuwen? Maar ook: wat betekent het voor de christelijke heiliging, dat zij haar oorsprong vindt in het Offer van kruis en verrijzenis? Deze vragen moeten wij laten rusten: een legioen theologen is niet voldoende om er antwoord op te geven. Maar de voorgaande schets moge volstaan om aan te tonen, dat inderdaad de Eucharistie beschouwd mag worden als de bron van geheel de sacramentele orde. Het is geen vrome overdrijving, als wij dit sacrament bij uitstek noemen „het Heilig Sacrament".

Maastricht, 25 februari 1958 P. SMULDERS, S.J.

DIE VIELFACHE METHODIK DER THEOLOGIE

Es ist unsere Absicht, in diesem Vortrag [1]), von der Geschichte der Theologie her, kurz nachzuweisen, dass es innerhalb der abendländischen Kirche tatsächlich verschiedene theologische Denkarten gegeben hat und noch gibt. All diese theologischen Betrachtungsweisen der einen dogmatischen Wahrheit decken sich nie völlig, sondern ergänzen sich vielmehr gegenseitig. Man darf sie denn auch gleichzeitig anwenden und ausnützen, was wir schon verschiedene Jahre in unseren Vorlesungen in Löwen versucht haben, besonders in unserem Traktat von der Gnade.

Formulierungen, die innerhalb einer bestimmten Systematik gewachsen sind, kann man aber nicht ohne grosse Schwierigkeiten, die sofort in langen und freilich oft erfolglosen Kontroversen zu Tage treten, in eine andere Denkart übersetzen. Zum Schluss werden wir auf Fragen philosophischer Art, die beantwortet werden müssen, sobald wir die Existenz und Richtigkeit dieser verschiedenen Denkformen *aus dem Leben der Kirche* nachgewiesen haben, hinweisen.

Unser Vortrag möchte demnach den Anspruch einer kritischen Selbstreflexion auf die Methoden der Theologie bei der Erklärung ihres eigenen Objektes — die Gegebenheiten der Offenbarung — dartun.

Diese kritische Selbstbetrachtung ist *möglich*. Die Theologie hat eine lange Geschichte hinter sich. Wir können dessen sicher sein, dass eine bestimmte Methodik, die während Jahrhunderte in der Kirche angewandt wurde, damit auch ihre Katholizität erwiesen hat. Mag sie ihre Beschränkungen und auch ihre dunklen Punkte aufweisen, tatsächlich hat sie trotzdem zur Erklärung des Dogmas innerhalb der Kirche beigetragen.

Diese kritische Selbstreflexion ist *höchstnotwendig*. Nicht nur macht die abendländische Kirche eine Krise durch, die auch die Theologie ergriffen hat, sondern auch die Missionskirchen in Afrika und Asien verlangen immer mehr eine Theologie, die weniger an die typischen Denkarten des Abendlandes gebunden bleibt. In Indien und Belgisch-Kongo hat man mit der Abfassung der Mentalität des einheimischen Klerus und Volkes entsprechender theologischer Handbücher und Katechismen angefangen. Es besteht die Gefahr, dass man die Anpassung vor allem pädagogisch, und nicht genug theologisch betreiben wird. Für die Professoren in den fernen Missionsländern ist diese Anpassung noch schwerer durchzuführen. Ihr langer Aufenthalt unter Völkern, die sie mitunter mit grosser An-

---

[1]) Vortrag, gehalten am 10. September 1957, anlässlich eines internationalen theologischen Gespräches in Spaubeek bei Maastricht, Holland.

strengung zum Christentum haben bringen müssen, dürfte sie leicht dazu führen, ihre Studierenden, wenigstens unbewusst, zu unterschätzen. Da sie zugleich von einer lebendigen Verbindung mit der theologischen Arbeit in Europa abgeschnitten bleiben, zeigt sich bei ihnen leicht eine Neigung zum Konservatismus, und bisweilen zur Erstarrung im theologischen Unterricht. Ihre Reaktion gegen die herrschende Geistesverfassung dürfte sie schliesslich allzu leicht dazu verführen, ihre Zuflucht in reine Begriffszergliederung zu suchen, mit dem Ergebnis einer nicht immer hochwertigen Scholastik.

Dazu kommt noch ein ökumenisches Bedenken. Es ist bei allen Protestanten, sogar bei denen die eigens betonen, dass sie die katholische Theologie mit Sorgfalt und Anstrengung studiert haben, ein feststehendes Axiom, dass die katholische Theologie steht oder fällt mit der Scholastik. Sie werden diese Scholastik, die sie übrigens gar nicht mehr von innen heraus kennen, immer nach einer ihrer Abarten deuten. Der Verdacht aller modernen Lutheraner dem Objekt-Subjekt-Verhältnis der objektiven Erkenntnis gegenüber macht es ihnen unmöglich, die lebendige Scholastik in ihrem Wesen zu erfassen. Darin sind sie übrigens nur die Nachfolger LUTHERS und neuerdings S. KIERKEGAARDS. LUTHER hat niemals den lebendigen Thomismus gekannt, sondern nur die weniger glücklichen Formen des Occamismus.

Die Geschichte und die derzeitige Lage der katholischen Theologie zeigen, dass all dies auf einem falschen und ungerechten Vorurteil beruht. Schliesslich bleiben auch die offenherzigsten ökumenischen Gespräche wertlos, solange man einander auf einer derartigen Plattform gegenüber tritt und, wie es bisweilen geschieht, sogar behauptet, die katholische Theologie besser zu verstehen, als die katholischen Theologen selber!

Diese kritische Selbstbetrachtung ist *sehr schwer*. Gewisse theologische Kreise wittern, aus einer naiven philosophischen Einstellung heraus, immer noch gleich den Modernismus, jedesmal wenn man auf die Relativität bestimmter theologischer, — wir sagen nie dogmatischer! — Betrachtungen hinweist. Der Unterschied zwischen Dogma und Theologie, zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Besinnung ist grundsätzlich ganz klar, und wird von jedermann erkannt, wenigstens bei der Anwendung theologischer Qualifikationen.

Aber das Dogma muss in menschlichen Worten, die also notwendigerweise durch ein bestimmtes Kulturmilieu bedingt werden, ausgedrückt werden. Und die Theologie, mag sie auch immer Menschenarbeit bleiben, bleibt doch auch Elemente der Offenbarung enthalten, die nicht immer ganz leicht aus ihr herausgeschält werden können. Für das Dogma ist die Schwierigkeit in der katholischen Theologie nicht so gross, da das kirchliche Lehramt, durch die Tatsache ihres unfehlbaren Auftrages, das Recht für sich in Anspruch nimmt, bestimmte Wahrheiten an bestimmte Ausdrücke zu binden, auch wenn diese Ausdrücke inzwischen eine gewisse Entwicklung durchgemacht haben. Es mag zum Beispiel sein, dass das Wort „Person" heutzutage in verschiedenen philosophischen Kreisen nicht mehr so geeignet erscheint, das Mysterium der Trinität in Worte zu fassen, trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, dass die Kirche das Recht hat, an diesem tra-

ditionellen Ausdruck festzuhalten. Es gehört zur Aufgabe der Theologen, den theologischen Inhalt aus bestimmten Ausdrücken und Begriffen herauszuschälen, die einigen nicht katholischen Denkern auf diese Weise nicht mehr unmittelbar verständlich sind. Allein, für die Theologie, die als Menschenwerk mehr dem Auf und Ab der Geschichte unterworfen ist, bleibt dies eine sehr delikate und schwere Arbeit.

Wir werden diese kritische Selbstreflexion nachstehend auf die Gnadenlehre anwenden. Dieser Stoff eignet sich besonders dazu. Man hat ja auch am meisten darüber geschrieben, und schliesslich ist das Objekt uns vertrauter.

I Die drei Wege der abendländischen Gnadentheologie

Im Jahre 1948 veröffentlichte Johann AUER in der *Zeitschrift für katholische Theologie* einen Artikel, *Um den Begriff der Gnade* [2]), der eigentlich noch viel zu wenig bekannt ist. Mehrere Autoren haben nach ihm seine allgemeinen Thesen wieder aufgenommen und auf Einzelstudien angewendet [3]). Die jüngste in dieser Reihe stammt vom Dekan der theologischen Fakultät der Gregorianischen Universität, Zoltan ALSZEGHY S.J., mit seinem Werk *Nova Creatura*, einer Untersuchung über die frühmittelalterlichen Kommentare zur Gnadenlehre in den Briefen Pauli [4]).

Der erste Weg ist der der psychologischen Beschreibung der gewöhnlichen oder mystischen Glaubenserfahrung, der Sünde, der Tugenden, der Gnade als Licht, Hilfe und Liebe, des gemeinen Lebens in Christus. Man findet sie bereits bei Paulus als persönliches Zeugnis seiner Wiedergeburt in Christus, und in seiner zu wenig studierten Lehre der Früchte des Heiligen Geistes im Unterschied von den Gaben [5]). Sie beeinflusst in grossem Mass das Denken der lateinischen Väter, besonders des AUGUSTINUS. Sie überwiegt in der mittelalterlichen Theologie bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts, wie von LANDGRAF und ALSZEGHY festgestellt wurde. ALSZEGHY bemerkt, wie die Lehre vom Mystischen Leib bis in die Schriftkommentare des Hl. THOMAS hinein, im MA. nie anders dargestellt worden ist [6]). Sie ist ferner aus der franziskanischen Theologie nie ganz verschwunden, und bekam ihren eigenen Platz im Skotismus. Auch der Nominalismus musste zwangsweise auf sie zurückgreifen, wegen seiner Vorliebe für das Individuelle und seines spekulativen Skeptizismus. Im XVI. Jahrhundert begegnet ETIENNE ihr bei ERASMUS und seinem Löwener Gegner DRIEDO als einer

---

[2]) *Zeitschrift f. kath. Theologie* 70 (1948) 341-368. Siehe auch *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, Freiburg, I, 1942, und viel besser ausgearbeitet: II, 1949.

[3]) Schon 1924 J. MARECHAL S.J., *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, I, Bruges-Paris; Mgr. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I/1 und I/2: *Die Lehre von der Gnade*, Regensburg, 1952 und 1953; H. BOUILLARD S.J., *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1944 *(Théologie*, nr. 1); W. DETTLOFF, *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Scotus*, Werl, 1954.

[4]) *Nova Creatura. La nozione della grazia nei commentari di S. Paolo*, Romae, 1956.

[5]) M. LEDRUS S.J., *Les Fruits du Saint-Esprit*, in *La Vie Spirituelle* 76 (1947) 714-733.

[6]) a.a.O.

Art „Vor-Personalismus" [7]). Nach Trient führt sie ein vielmehr verborgenes Leben im Suarezianismus. Man begegnet ihr noch im Augustinismus, und bald überwuchert sie die geistliche Literatur. Sie feiert neue Triumphe in der modernen religiösen Phänomenologie des Kard. NEWMAN bis zu GUARDINI.

Sie ist wesentlich beschreibend, konstatierend, und nicht systematisch, mag sie auch nach Trient sich bisweilen, besonders im Suarezianismus und Molinismus, unter scholastischen Formen verbergen. Diese Methode bietet wichtige Vorteile: sie ist unmittelbar religiös, steht sie dem Zeugnis nahe. Sie kommt übrigens hoch in Zeiten der Reaktion gegen einen übertriebenen Rationalismus und Scholastizismus [8]).

Sie ist konkret, hat eine Vorliebe für symbolische Sprache, und ist sehr suggestiv. Sie hat ihre deutlichen Grenzen, die die Grenzen einer experimentellen Wissenschaft sind. Diese Grenzen werden noch eingeengt durch die Tatsache, dass mit dem Göttlichen-an-sich nicht experimentiert werden darf und kann. Ihrer Natur entsprechend, hat sie kein Auge für die tieferen Strukturen unserer Begnadigung, und deshalb steht sie oft vor unauflösbaren Aporien [9]). Sie hat wirkliche Gefahren in sich: sie ist nicht immer genau, schwer normativ, hat eine Neigung zu einer Art Naturalismus, und droht heutzutage bisweilen in die moderne Seuche des Psychologismus zu verfallen.

Der zweite Weg ist uns allen, unseres Amtes wegen, bekannt: *die Scholastik* nach Aristotelischer Inspiration, der Weg des heiligen THOMAS, der Thomismus und Neothomismus, der freilich auch andere Schulen als die franziskanische, vom XII. Jhdt. ab, beeinflusst hat.

Wollen wir mit MARECHAL diese Methode genau bestimmen, so bevorzugen wir folgende Definition: Es ist die wissenschaftliche, d.h. technische und systematische, Untersuchung nach den metaphysischen, d.h. allgemeinen und notwendigen, Apriorigründen für die Möglichkeit einer von der Offenbarung angegebenen Tatsache, wie des Zustandes der Gerechtigkeit, der Einwohnung der drei göttlichen Personen, der in der Taufe eingegossenen Tugenden, usw. In einer essentiellen und folglich formal-abstrakten Analyse werden die allgemeinen Aprioristrukturen eines gegebenen Glau-

---

[7]) Jac. ETIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVIe siècle*, Louvain-Gembloux, 1956: „Il serait plus exact de parler de pré-personnalisme, expression barbare, ou de personnalisme naissant" (S. 60).

[8]) Wie in XVI. Jahrhundert; siehe J. ETIENNE: „Désormais, pour qui avait accompli la „conversion" personnaliste, le monde religieux devait être pensé en fonction de cette nouvelle optique spirituelle sous peine de ne plus satisfaire l'esprit" (a.a.O., S. 191; vgl. S. 190-194).

[9]) Wie im X. und XI. Jahrhundert die Frage der Gnade und des Glaubens in der Kindertaufe. „Es gibt kaum einen Kanonisten und Scholastiker, der sich nicht mit der Lösung dieser Schwierigkeit beschäftigt hätte" (A. M. LANDGRAF, *Grundlagen für ein Verständnis der Busslehre der Scholastik*, in *Zeitschrift f. kath. Theologie* 51, 1927, 170. Siehe auch ders., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I/1, 1952, V. und VI. Kap., und J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre*, I, 1942, 173-212, und besonders, II, 1949, 202-229).

bensfaktums analysiert und systematisch zu einem architektonischen Ganzen erweitert.

Diese Methode bietet grosse Vorteile: analytische Klarheit, Begriffspräzision, ziemlich deutliche Absteckung der Häresien, organische Einheit. Man versteht, dass die Kirche wünscht, das ihre jungen Priester hauptsächlich auf diesem Wege gebildet werden, mag auch die schulmässige Vereinfachung, in der diese Theologie ihnen oft vorgetragen wird, ihre eigenen Gefahren enthalten. Die so gesunde, ausgeglichene und gediegene philosophische Denkart, die der Thomismus ist, wird unvermeidlich zerstörend wirken, wenn sie in unphilosophischer und sonst unüberlegter und unausgeglichener Weise jungen Menschen vorgetragen wird, die weder die Kenntnis noch die Bildung und die Erfahrung besitzen, solche Schulmeisterei zu verarbeiten.

Diese Methode hat auch ihre eigenen Grenzen, deren wichtigste ist, dass sie schwer von ihrer formalen und universalen Einstellung aus an das Mysterium der Freiheit des Einzelnen und der Person herantreten kann. Man braucht bloss an die vielen Theorien in der Scholastik zu denken, worin das Persönliche als einen *modus* aufgefasst wird, der die in sich ruhende „Natur" auf ziemlich mysteriöse Weise näher bestimmen soll. Von der Freiheit kann diese Methode lediglich die Vorbedingungen ihres *exercitium* geben, wobei die Aufmerksamkeit von selber auf die *libertas liberi arbitrii*, die Wahlfreiheit, eingeschrenkt wird, und leider nicht genügend vordringt zur Seele der Freiheit selbst, der persönlichen, schöpferischen Spontaneität der Liebe [10]).

Daher auch die gänzlich unzulängliche Theologie der Sünde, der Sündhaftigkeit, der Gnade als liebevoller Hingabe an Gott in einer fundamentalen Option des ganzen Lebens.

Sie kennt schliesslich auch ihre eigenen Gefahren: sie ist nicht unmittelbar religiös, aber manchmal dürr und abstrakt, sodass sie auf das Empfinden des modernen Menschen abstossend wirkt. Der Durchschnittsstudent der Theologie kann sie nicht leicht in die Sprache des Alltags übersetzen, sodass sie zum Teil, wenigstens indirekt, die Schuld an der heutigen Krise der Predigt trägt. Es erfordert mehr als gewöhnliche Geistesbildung, um aus eigener Denkkraft diese abstrakte Systematik in die gewöhnliche Tagessprache rückzuübersetzen, was eigentlich doch geschehen sollte, wenn man den Menschen unserer Zeit verkündigen will. Daher kommt es auch, das gebildete Laien, die sich heute immer mehr für die Theologie interessieren, sich so ungerne von Priestern beraten lassen, weil sie von diesen so leicht und leider Gottes noch in autoritativem, apodiktischem Tone Auskunft erhalten, die ihnen wegen ihrer ganz andersgearteten philosophischen

---

10) P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine*, I, Nature et liberté, in *Lumen Vitae* 12 (1957) 213-226. „Il y a en effet en nous comme une double liberté... Il y a naturellement la liberté que nous connaissons tous d'expérience, qu'on appelle couramment *libre arbitre*. Il y a plus profondément en nous une liberté fondamentale d'option existentielle et totalisante" (ebenda S. 214).

und wissenschaftlichen Bildung praktisch unverständlich bleibt. Man hat bisweilen den Eindruck, dass man, um das Evangelium zu verstehen, nur die Scholastik zu studieren braucht. Kann man das nicht, dann soll man nur blindlings glauben. Das ist schliesslich eine Bequemlichkeitslösung.

Zum Schluss hat sie, wenigstens bei unphilosophischen Geistern, eine Hinneigung zum Rationalismus und die Tendenz, das Mysterium in allzu menschlich-systematische Definitionen aufzulösen, zu „dinglich", wie man sagt, über geistliche Wirklichkeiten zu denken und zu sprechen.

Die dritte Methode ist die der mystischen und personalistischen Denkart. Die neuesten Autoren haben geglaubt, diese Denkart im hebräischen Denken wiederfinden zu sollen [11]). Da eine tiefere Psychologie immer ins Personale ausmünden muss, kann man auch die Elemente dieser Denkart bei den lateinischen Vätern zurückfinden. Sie findet ihren ersten Ausdruck in der mittelalterlichen Mystik. Wir glauben, dass sie im MA. in der flämischen und rheinländischen Mystik, und ganz besonders bei Jan Ruusbroec, ihren Höhepunkt erreicht hat. Ausgeglichener und reifer als Eckhart, mit dem er grösstenteils eine eigene, seit Jahrhunderten gereifte Terminologie und gewandte Dialektik gemein hat, hat dieser Autor eine Tiefe und Weite des Blickes, und besonders eine spannungsreiche dialektische Totalitätsdynamik in seinem Denken erreicht, das es deswegen, trotz bestimmter Einflüsse, doch wirklich anders geartet ist als der Thomismus [12]).

Später, und von einem anderen Gesichtspunkt aus, nämlich der Einsicht in die Freiheit an sich, wird, nach der Ansicht Auers [13]), auch Skotus dynamische Elemente in seinem Denken aufweisen. Heute findet diese Methode reiche und vielseitige Anhaltspunkte im modernen Denken, im christlichen Existentialismus Marcel's [14]), im dialogalen Denken Buber's [15]) oder in jeder anderen Form des personalistischen Denkens.

Diese Methode hat sehr verschiedene Ausdrucksformen, die jedoch alle darin übereinstimmen, dass man jetzt nach den metaphysischen Apriorimöglichkeitsgründen der freien, konkreten und personalen Tätigkeit an sich forscht. Dieses Denken ist auch nicht so analytisch, sondern geht vorzugsweise von der Totalität aus, die sich dann in verschiedene dialektische Mo-

---

[11]) T. Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen,* Göttingen, 1952; Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque,* Paris, 1953, und auch *Etudes de métaphysique biblique,* Paris, 1955; W. David Stacey, *The Pauline view of Man,* London, 1956; vgl. auch unsere Chronik: *Bijbels Personalisme als theologische denkvorm,* in *Bijdragen* 17 (1956) 181-200.

[12]) P. Henry SJ., *La Mystique trinitaire du Bienheureux Jean Ruusbroec,* in *Recherches de Science Religieuse* 40 (1951-1952) 335-368 und 41 (1953) 51-75; P. Fransen, *La théologie trinitaire de Ruusbroec,* in *Nouvelle Revue Théologique* 74 (1952) 181-185; die grundlegende Arbeit von A. Ampe SJ., *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec,* 4 Bände, Tielt, 1950-1956.

[13]) J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas v. A. und Johannes Duns Scotus,* München, 1938.

[14]) R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être,* 2 Bände, Namen, 1953.

[15]) Maurice S. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue,* London, 1955, und hierüber unsere Chronik, *Bijbels Personalisme als theologische denkvorm,* a. a. O., S. 182-184.

mente entfalten lässt. Es ist eine äusserst dynamische Theologie, die dem intensiven Pulsschlag des Lebens auf Schritt und Tritt folgt.

Diese Methode hat ihre Vorteile. Sie spricht den modernen Menschen an. Sie ist unmittelbar religiös, wenn sie auch technisch-wissenschaftlich ausgearbeitet werden kann. Sie bleibt reich, weil sie das ganze Handeln von einem ganzmenschlichen Standpunkt aus umfasst.

Sie kennt jedoch auch ihre eigenen Beschränkungen: sie hegt bisweilen ohne Grund Verdacht gegen Realitäten, die nicht sofort personalistisch gedacht werden können, wie z.B. die Kindertaufe, bisweilen auch das sakramentale Merkmal, usw.

Sie hat auch ihre Gefahren: sie ist nicht immer gleich präzis, wie der ontische Weg der Scholastik. Sie verlangt von Durchschnittspriesterstudenten eine nuanzierte Denkkapazität, und neigt sich wohl einmal zu einem übertriebenen Aktualismus, was noch am besten bei BARTH und BULTMANN zum Ausdruck kommt. Sie kann auch pelagianisch werden, was man SKOTUS zu Unrecht vorgeworfen hat [16]), und was sie allerdings bei BUBER ist.

II Einige Beispiele, wie man diese Erkenntnis anwenden kann

Diese kritische Einsicht in die Methodik der Theologie ermöglicht es uns, einen viel reicheren Gnadentraktat auszuarbeiten. Wie ALSZEGHY es ja auch sagt, sind diese Methoden einander nicht fremd, *sondern wirklich komplementär* [17]), indem sie einander ergänzen und gleichzeitig bereichern. Weiterhin verstärken sie durch den gegenseitigen Beweis ihres eigenen Relativitätsgrades die Transzendenz des eigentlich geoffenbarten Mysteriums.

Diesen sehr wichtigen theologischen Vorteil dieser Einsicht in die Relativität der menschlichen Aktivität in der Theologie möchten wir nachdrücklichst betonen. Jede Methode hat, wie wir gesehen haben, ihre eigenen Gefahren. Diese Gefahren treten jedesmal hervor, wenn ein Theologe sich auf diese Weise auf einen bestimmten Standpunkt festlegt, bei dem er praktisch seine Theologie dem Dogma gleichsetzt. Die psychologische Beschreibung religiöser Erfahrung wird auf diese Weise zu einem oberflächlichen Psychologismus, die Scholastik schlägt um in einen tödlichen Rationalismus, und die personalistische Dialektik versandet in einen autonomen Aktualismus. Diese Gefahren werden sehr leicht vermieden, wenn man genau weiss, was man mit jeder Methode erreichen kann, und welche Probleme besser und richtiger nach einer anderen Methode behandelt werden.

Man hat entgegengehalten, dass das theologische Denken in dieser Weise nicht zu einer Einheit komme. Unsere Antwort lautet: um so besser! Man muss uns allerdings richtig verstehen. Der menschliche Geist strebt nach

---

[16]) J. AUER, *Der theologische Genius des Johannes Duns Skotus*, in *Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954) 161-175. Siehe auch P. MINGES, *Die Gnadenlehre des Duns Skotus*, Münster, 1906, und den oben angeführten W. DETTLOFF, *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Skotus*, Werl, 1954.

[17]) „Le due concezioni sono infatti due aspetti complementari della medesima verità considerata da punti di vista differenti" (a. a. O., S. 260).

Einheit, und sogar die Theologie wird immer, wofern sie gesund und lebenskräftig ist, zu einer Gesamtschau gelangen wollen, worin sie sich auf die organische Einheit ihres Objektes besinnt. Das ist nicht allein ein gerechtes menschliches Verlangen, sondern eine dogmatische Gegebenheit. Gott ist eins, sein Handeln in der Geschichte ist eins. Sehen wir auf den ersten Blick in der Vielheit der Dogmen bloss die vielen Farben des Spektrums, so ist es doch das Licht der einen Sonne, das ihnen Einheit und Festigkeit gibt. Auf diesem Einblick in die organische Einheit des Heilshandeln Gottes durch die Geschichte hindurch beruht schliesslich eines der fruchtbarsten Argumente des theologischen Denkens, die *analogia fidei*. Ein Dogma wird mit vollstem Recht mit einem anderen verglichen, wodurch beide dogmatischen Erkenntnisse sich gegenseitig bereichern und ergänzen und zu einer höheren Einheit verschmelzen.

Was das rein theologische Denken betrifft, hat es seine Wichtigkeit, dass man nicht zu einem geschlossenen System gelangt. Die klassische Theologie sagt das schliesslich ebenfalls, indem sie lehrt, das wir nie die positive Möglichkeit eines göttlichen Mysteriums beweisen können d.h. vollständig deduktiv und schlüssig durchdenken. Wir können lediglich die negative Möglichkeit, oder, wie man es ausdrückt, die Tatsache, das wir nicht mit einem Widerspruch zu tun haben, beweisen.

Durch die dauernde Handhabung dieser drei Methoden setzt sich der Theologe viel weniger der Gefahr aus, seine Arbeit zu verabsolutieren und die theologische Besinnung und Reflexion einfachhin der Offenbarung gleichzusetzen. Die Geschichte zeigt, dass diese Gefahr, vor allem in der westlichen Theologie, nicht undenkbar ist. Es bleibt also nur die Schwierigkeit, dass man nicht zu einer organischen Einheit zu gelangen scheint und somit unbefriedigende Arbeit leistet. Wir möchten das Gegenteil annehmen, und die Erfahrung mit unserem eigenen Gnadentraktat dürfte in der gleichen Richtung weisen. Man hat zunächst, das ist das Wichtigste, immer die Einheit der einen dogmatischen Gegebenheit aus der Schrift und Tradition. Durch sorgfältiges Studium aller Quellen gelangt man erst zu einer Einsicht, die wirklich befriedigend ist, das ist die Einsicht des Glaubens. Und wenn man jetzt immer von dieser einen Einsicht her die drei besprochenen Methoden anwendet unter fortwährender Berücksichtigung der Grundgegebenheit, gelangt man zu einer Gesamtschau, die wirklich bereichernd ist und niemals die Transzendenz des Mysteriums auf die Ebene einer schliesslich kleinmenschlichen Synthese herabdrückt. Nichts verwehrt es uns übrigens, vor allem für den ontischen und existential-metaphysischen Weg, diesen jeweils zu einem in sich ruhenden Ganzen auszubauen. Die eine Einsicht, die naturgemäss mehr statisch ausfallen dürfte, bereichert die andere, die mehr dynamisch ausgestaltet wurde, und umgekehrt. Es ist schliesslich der lebendige Mensch, der denkt und sich auf seinen Glauben besinnt, und nicht das System als solches. In den andern Wissenschaften findet sich übrigens der gleiche Vorfall.

Als erstes Beispiel wählen wir die theologische Beschreibung der heiligmachenden Gnade. Psychologisch kann man auf eine bereits von Aristote-

LES gegebene psychologische Definition des *habitus* weiterbauen. Diese Beschreibung wurde sehr früh vom MA. übernommen: *Id quo datur faciliter, prompte et delectabiliter operari.* Durch ein weiteres psychologisches Studium der Erfahrungen in der Mystik, in der Bekehrung, in Augenblicken intensiven religiösen Erlebens, im Gebet, kann man diese Gegebenheiten zu einer Psychologie der Gnade erweitern, wie wir es schon versucht haben im *Lumen Vitae* [18]).

Ontisch kann man die Gnade beschreiben als einen *habitus entitativus, afficiens essentiam animae,* und dies dann weiter als *dispositio ultima et methapysica ad actuationem actus creati per Actum increatum* begründen, wie DE LA TAILLE es vorgeschlagen hat, und PHILIPS, Professor der Dogmatik an der Löwener Universität, es auch für möglich erachtet [19]). Beiläufig sei bemerkt, dass viele protestantischen Autoren, die sich heute für die katholische Theologie interessieren, offenbar nicht imstande sind, den ontischen Begriff des *habitus* einigermassen richtig aufzufassen. Das kommt von der Tatsache her, dass sie seit Jahrhunderten keine lebendige Verbindung mit dem scholastischen Denken mehr haben und dass sie daher diese Probleme jedesmal wieder von aussen her aufgreifen, oft noch belastet mit der modernen Zurückhaltung jedem abstrakten Denken gegenüber. Wir möchten annehmen, dass das Uebel tiefer liege. Ihre angeborene Ablehnung dem katholischen Denken gegenüber verführt sie immer wieder dazu, diese delikaten Begriffe in gröberer Weise zu fassen. Ein *habitus* ist demnach etwas, das man besitzt, worüber man verfügen kann, was natürlich das Gegenteil von Gnade ist. Die Lehre des *habitus* weist hin auf die typisch pelagianische Haltung der katholischen Kirche. Sie verlieren aus dem Auge, dass die *habitus*-Lehre gerade eingeführt ist, um den Pelagianismus zu bekämpfen [20]).

---

[18]) *Pour une psychologie de la grâce divine, in Lumen vitae* 12 (1957) 209-240.

[19]) *Actuation créée par Acte Incréé,* in *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928) 251-268; Prud. DE LETTER, *Created Actuation by the Uncreated Act: difficulties and answers, Theological Studies* 18 (1957) 10-92, der eine gute Bibliographie gibt; G. PHILIPS, *La grâce des Justes de l'Ancien Testament,* Biblioth. Ephemer. Theol. Lovan., Band 4, Löwen, 1949, 62-63, und: *De ratione instituendi Tractatum de gratia nostrae sanctificationis,* Band 5 ders. Reihe, Löwen, 1953; siehe auch K. RAHNER S.J., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade,* in *Schriften zur Theologie,* Band I, Einsiedeln, 1956², 347-375.

[20]) „Et quoniam Deus sufficit... ad effectus perficiendos in rationali creatura, *et solum Deum decent,* et *soli Deo* sunt possibiles pro sua difficultate, ideo dixerunt quod donum creatum ponere ad hos effectus perficiendos in homine est superfluum; et indecens et impossibile. Alii vero comparaverunt effectus praedictos ad gratiam, sicut ad formam... ideo conveniens est et opportunum ponere donum creatum, per quod anima informetur. Hanc autem positionem praeferendam credo priori tum quia securior, tum quia etiam rationabilior...... Cum vero aliquid gratiae subtrahitur, et naturae attribuitur quod est gratiae, ibi potest periculum intervenire. Et propterea cum ista propositio quae ponit gratiam creatam et increatam, *plus gratiae* tribuat, quam alia, et maiorem ponat in natura nostra indigentiam, hinc est quod pietati et humilitati magis est consona; et propterea magis secura. Esto enim quod esset falsa: quia tamen a pietate et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum et tutum (!). Praeferenda est igitur haec opinio priori, pro eo quod est securior, et *magis recedit ab errore Pelagii.* „...Timere enim debet unusquisque, ne

Existentiell, schliesslich, kann man die Gnade betrachten als eine fortwährend aus dem Vater, in dem Sohn und vom Geiste getriebene *optio fundamentalis,* die, indem sie sich in die theologischen Tugenden differenziert, das dynamische Fundament unserer in Christo wiedergeborenen Freiheit darstellt.

Diese verschiedenen theologischen Umschreibungen und Analysen sind wirklich komplementär und ergänzen sich. Die ontische Betrachtung des *habitus entitativus, qua infusus* gibt uns eine formale Definition dieses Aspektes der Wahrheit, welchen K. RAHNER seinerseits zu bestimmen versucht mit dem existentiell ,,Vorgegebenen" an der Gnade, was er *gratia oblata qua oblata* nennt. Inzwischen hat dieser ontische *habitus entitativus,* metaphysisch, und also richtig verstanden, keinen Zweck, es sei denn durch seine dynamische Spannung in der Richtung der freien Aktivität — omnis habitus est ad actum —, was übrigens der hl. THOMAS richtig gesehen hat unter der Form eines *motus in Deum* [21]). Die existentielle Betrachtung fasst jetzt dasselbe dynamische Gerichtetsein als eine existentielle Antwort und Grundorientierung des ganzen begnadigten Menschen, also als ,,angenommene Gnade", als *gratia accepta qua accepta,* auf. Und schliesslich versucht die psychologische Beschreibung zu entdecken, inwiefern diese metaphysische Definition meiner neuen übernatürlichen Aktivität in Christus und im Heiligen Geist die Stufe meines impliziten oder erfahrenen und ausdrüklichen Bewusstseins erreicht [22]).

Ein zweites Beispiel schliesst sich eng an das vorige an. Die Scholastik, jedenfalls die thomistische Gnadentheologie, hat den Grundsatz formuliert: *Omnis homo qui non est in gratia, est in peccato.* AUGUSTINUS drückt dieselbe Wahrheit existentiell aus, indem er sagt: Es sind nur zwei Arten der Liebe möglich: *Amor sui usque ad contemptum Dei,* und, *amor Dei usque ad contemptum sui.* In seiner Absolutheit geht dieser Grundsatz weit über jede rein psychologische Feststellung hinaus. NEWMAN aber betrachtet dasselbe Faktum von der Psychologie des religiösen Gewissens her. Das religiöse Gewissen wird, wo es in immer grösserer Aufrichtigkeit seiner eigenen Dialektik treu bleibt, seinem eigenen dynamischen Gerichtetsein folgen will und nicht von äusseren Elementen daran gehindert wird, in den Katholizismus ausmünden müssen. Jede Form der Unaufrichtigkeit und der moralischen Lüge muss von selbst zum Liberalismus und zum Atheismus führen [23]). Unserer Ansicht nach, ist sein psychologisches Studium der Frage des Liberalismus, wie er ihn in seiner Zeit kannte, und die ihm viele Sorgen gemacht hat, ganz richtig gesehen, weil er nichts anderes getan hat, als den psychologischen Niederschlag der existentiellen Wahrheit im religiösen Gewissen, die von AUGUSTINUS personalistisch ausgedrückt und vom Thomismus technisch und formal umschrieben wurde, zu erkennen.

---

forte negando donum gratiae creatae, efficiatur adversarius gratiae increatae". S. BONAVENTURA, *In II Sent.,* dist. 26, qu. 2, in conclusione *(Opera omnia,* II, Quaracchi, 1885, S. 635). Siehe C. MOELLER-G. PHILIPS, *Grâce et oecuménisme,* Chèvetogne, 1957, 30-38.

[21]) Siehe H. BOUILLARD, a. a. O., und G. LADRILLE, *Grâce et motion chez Saint Thomas,* Paris, 1944.

[22]) *Pour une psychologie de la grâce divine,* a. a. O., S. 220-225.

[23]) J. H. WALGRAVE OP., *Newman. Le développement du dogme,* Tournai-Paris, 1956.

Als Gegenprobe dürften wir auf zwei endlose Kontroversen aus der nachtridentinischen Theologie hinweisen: die *Controversia de Auxiliis*, wo die Dominikaner sehr richtig die ontische Struktur der Prädestination darstellten, diese aber zu Unrecht psychologisch verteidigen und begründen wollten, und wo die Molinisten ein komplexes philosophisches System ausdachten, das, unseres Erachtens, keinen grossen philosophischen Wert besitzt, aber viel besser das richtige psychologische Erleben der Prädestination im christlichen Leben beachtet. Vom seelsorglichen Standpunkte aus verdient Letzteres noch immer den Vorzug, weil damit jeder Gefahr des Fatalismus vorgebeugt wird.

Bei der zweiten Kontroverse handelte und handelt es sich um den Grundsatz der Beichte: *Ex attrito fit contritus vi absolutionis*. Die mittelalterliche Scholastik betrachtete diesen Grundsatz rein ontisch, während man, nach Trient, versucht hat, dieses Prinzip wiederaufzunehmen, aber dann von einer psychologischen Einstellung aus, was recht viel Verwirrung stiftete.

In beiden Fällen beweist allein schon die Aussichtslosigkeit der Diskussion, dass die Fragestellung gewissermassen falsch war. Es möchte uns scheinen, dass wir die Ursache vorwiegend in einer unbewussten Verschiebung des methodischen Standpunktes zu suchen haben, wie SCHOONENBERG es übrigens für die *attritio* schon bewiesen hat [24]). Also schliesslich in einem Mangel an methodischer Einsicht.

III Schlussfolgerung

Es gibt wahrscheinlich Theologen, die unsere vorigen Bemerkungen nicht leicht annehmen können. Das Prinzip erscheint uns jedenfalls unumgänglich richtig, und übrigens *materialiter et implicite* bereits im Konzil von Florenz angenommen, indem das Konzil die griechischen und lateinischen Denkschemata über die Trinität, die sich nicht ganz decken, doch beide als orthodox annahm [25]).

Die dynamische Lösung von MARECHAL sagt uns am meisten zu. Sie ist ontisch und aristotelisch gedacht von der Dynamik des menschlichen Geistes her. Er unterschied in jedem Begriff das *repraesentatio*-Element und den *significatio*-Aspekt. Wenn ich von den göttlichen Lebenskernen behaupte, dass sie „Personen" sind, so enthält dieser Begriff „Person" eine begriffliche Repräsentation, die, zusammen mit dem Vorstellungsbild, auch der menschlichen Erfahrung und Reflexion des menschlichen Geistes entnommene begriffliche *rationes* umfasst. Diese Elemente sind zu gleicher Zeit an die Entwicklung in der Zeit gebunden, sodass „Person" in einer späteren

---

24) P. SCHOONENBERG S.J., *Volmaakt en onvolmaakt berouw*, in *Jaarboek Werkgenootschap van Katholieke Theologen*, Hilversum, 1952, 122-140.

25) „...declarantes quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem *causam* (was in der lateinischen Theologie nicht richtig ist), secundum Latinos vero *principium* subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Pater" (Dz 691).

Zeit, ausserhalb der Theologie und der traditionellen Lehre der Kirche wenigstens, bisweilen andere Repräsentations-Komponenten erhalten kann und tatsächlich auch erhalten hat.

Wie wir gesehen haben, nimmt das kirchliche Lehramt von sich aus das Recht in Anspruch, bestimmte dogmatische Wahrheitskerne an bestimmte Begriffe, und demnach auch an Ausdrücke zu binden, die dann bleibend zum traditionellen Glaubensgut der kirchlichen Lehre gehören. Aufgabe der Theologen ist demnach an allererster Stelle, sehr scharf abzugrenzen, in welchem Sinne ein bestimmter Ausdruck, z.B. „Person", von den älteren Konzilien aufgefasst und, von dieser Auffassung her, definiert wurde. Hierher gehört das grosse Prinzip, das man heute allgemein auf die Schrift, aber noch viel zu wenig auf die Konzilien anwendet: *Omnis scriptura debet legi eo spiritu, quo scripta est.*

Hat man genau den Reichtum und die Tiefe eines bestimmten Begriffes aus den Vätern und Konzilien historisch-theologisch erarbeitet, so kann man ihn ohne Schwierigkeit in der heutigen Zeit verstehen und anwenden. In dem Moment aber muss man die allgemein bekannten Regeln der *praedicatio analogica de Deo* anwenden. Durch diese, in jenem Begriffe einmal festgelegte und reichlich umschriebene Repräsentation, affirmiert mein Geist mittels dieses Begriffes dynamisch die Transzendenz der göttlichen Vollkommenheit, und dies *proprie,* und nicht nur symbolisch, wie man allgemein weiss. Diese dynamische Bejahung meines Geistes an sich stellt die wesentliche „Signifikation" meiner theologischen Definition dar. So kann meine theologische Affirmation Gottes und seiner Vollkommenheiten sich immer durch verschiedene repräsentative Schemata hindurch auf dieselbe göttliche Wirklichkeit richten, ob sie nun existentiell gefasst werden, ontisch-scholastisch, oder, sei es denn auf eine verschiedene Weise, psychologisch. Die letztere Methode steht gar dem Symbolischen viel näher, wenigstens wenn sie direkt auf Gott angewandt wird.

Man kann eine letzte Frage stellen. Worauf gründet sich die Dreiteilung der theologischen Methodik? Zu Anfang dieses Artikels brachten wir als wichtigstes Argument den lebendigen Brauch der Kirche im Sinne des *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Die ganze lebende Kirche, durch die Jahrhunderte hindurch, hat, wie bekannt, auch ihre eigene Unfehlbarkeit, die nicht total von der Unfehlbarkeit des *Magisterium ecclesiasticum* und der Hierarchie absorbiert wird. Sie ist, unter dieser immerwährenden Leitung, ein integrierender Bestandteil der totalen Unfehlbarkeit, die die Kirche kraft der Verheissung Christi besitzt. Durchschlaggebend ist schliesslich das *argumentum ex praxi Ecclesiae*, das auch auf theologischer Ebene, wo es die Besinnung auf das Glaubensgut betrifft, seines unvergleichlichen Wertes und seiner überragenden Bedeutung nicht beraubt werden kann und darf.

Theologisch betrachtet genügt daher die Berufung auf die *praxis Ecclesiae* vollauf, um diesen drei theologischen Methoden ihr gutes Recht innerhalb der gesamten Arbeit der theologischen Besinnung zu gewährleisten.

Die Frage, ob die gleiche Dreiteilung nicht auch *ex ratione theologica*

begründet werden kann, glauben wir bejahen zu können. Wir können hier das Argument lediglich in seinen Hauptzügen zur Darstellung bringen. Gerne möchten wir dabei auf die sehr alte und tiefsinnige Betrachtung des Menschen als Geist, Vernunft und den Körper beseelendes Prinzip, die Seele, zurückgreifen. Diese Einteilung findet sich bei AUGUSTINUS. RUUSBROEC macht sie zur Schlüsselstellung seiner Anthropologie, und heute findet diese Einteilung von neuem die ihr mit Recht zukommende Anerkennung.

Als beseeltes Lebewesen ist der Mensch sich fortwährend seiner Aktivität auf der psychologischen Ebene seines unmittelbaren Bewusstseins bewusst. Allein, wenn er sich auf diese Erfahrung und auf die aus ihr durch Abstraktion gewonnenen Begriffe besinnt, wird seine Vernunft die allgemeinen und notwendigen Strukturen dieser Erfahrung und Erkenntnis festlegen. Auf diese Weise findet jede Verstandesarbeit, auch bezüglich geistiger und sogar göttlicher Probleme, ihre Rechtfertigung, und ist der geradezu krankhafte Argwohn, den unsere Zeit, und vor allem die Protestanten, und unter ihnen die lutherischen Theologen, diesbezüglich bekunden, unwirklich und sogar unmenschlich. Nur in seinem tiefsten Innern, aus dem tiefsten Kraftzentrum seines dynamisch auf Gott und die Menschen hingeordneten Wesens, handelt der Mensch fortwährend der Totalität der Wirklichkeit gegenüber, die ihn umfängt und durchdringt. Diese ganzmenschliche Aktivität aus der Tiefe und demnach der Totalität seiner selbst ist das Handeln der Person, des Geistes als Gottesbild. Er kann sich demnach auch besinnen auf die Erkenntnis, die ihm aus diesem Zug seines Wesens zukommt und betrachten, wie auch er von Gott ergriffen wird gerade aus dem tiefsten Kern seiner Persönlichkeit. Das wäre die dritte Methode.

So kann man folgern, dass, rein philosophisch betrachtet, die Dreiteilung der theologischen Methodik letzten Endes auf dem Dynamismus des Geistes beruht, der zugleich Verstand und Seele des Körpers ist.

Zusammenfassend wäre demnach das Ergebnis unserer Untersuchung: eine reine, die historischen Tatsachen respektierende Theologie soll sich bewusst auf einem vollen und reichen Begriff der *analogia entis* aufbauen, der den richtigen Mittelweg zwischen einer unbewusst eindeutigen und im Grunde rationalistisch gedachten Unveränderlichkeit der Begriffe und der Systeme, und einem rein subjektiven, den Kern des Modernismus darstellenden Symbolismus und Immanentismus begeht.

Leuven P. FRANSEN, S.J.

KRONIEK VAN HET ANGLICANISME

1. Dom Aldhelm DEAN, O.S.B., *Letters to Anglicans*, London, Burns and Oates, 1956, 14 x 22, 62 blz., ing. 5/.

2. Anthony A. STEPHENSON, S.J., *Anglican Orders*, with Appendices by Walton Hannah and Hugh Ross Williamson, London, Burns and Oates, 1956, 14 x 22, 76 blz., geb. 7/6.

Francis CLARK, S.J., *Anglican Orders and Defect of Intention*, London, Longmans, Green and Co, 1956, 14 x 22, 215 blz., geb. 25/.

3. E. L. MASCALL, *Christian Theology and Natural Science. Some Questions on their Relations*, The Bampton Lectures 1956, London, Longmans, Green & Co, 1956, 14.5 x 22, XXIV + 328 blz., geb. 25/.

E. L. MASCALL, *Via Media. An Essay in Theological Synthesis*, London, Longmans, Green & Co, 1956, 13 x 19, XVI + 171 blz., geb. 12/6.

4. J. L. C. DART, *The Old Religion. An Examination into the Facts of the English Reformation*, London, S.P.C.K., 1956, 14 x 22.5, XII + 210 blz., geb. 17/6.

5. Alec R. VIDLER, *Essays in Liberality*, London, SCM Press, 1957, 14.5 x 22, 189 blz., geb. 15/.

6. L. S. THORNTON, *Christ and the Church*, being the third part of a treatise on *The Form of the Servant*, Westminster, Dacre Press, 1956, 14 x 22,5, XV + 151 blz., geb. 18/.

7. Harry Emerson FOSDICK, *The Three Meanings, Prayer, Faith, Service*, London, S.C.M. Press, 1956, 14 x 22, XII + 188, XIV + 306, VII + 223 blz., geb. 16/.

1. Wij beginnen met dit boekje van DEAN omdat het zo duidelijk de houding karakteriseert welke de katholieken in Engeland zelf tegenover het anglicanisme aannemen. Het bevat 12 (echte) brieven, geschreven aan anglicanen die meer wilden te weten komen aangaande de R.K. Kerk. De grootste zwakheid van de huidige anglicaanse kerkgemeenschap is volgens de steller van deze brieven, een benedictijn van de beroemde Downside Abbey die onder haar monniken meer dan een convertiet uit het anglicanisme herbergt, het gemis aan beginselvastheid op doctrinair gebied. De anglicanen noemen het „comprehensiveness". Hun hoogste kerkelijke gezagdragers dulden officieel, zo zij ze zelf al niet delen, steeds grotere afwijkingen van de oude katholieke leer. Hiertegen weegt niet op dat de anglo-katholieke vleugel steeds meer belangstelling gaat voelen voor de R.K. vroomheidsvormen en uiterlijke riten. Ook dit kan samengaan met een verwerpen van elk bindend gezag van de Traditie en zelfs van de H. Schrift. Deze zucht naar compromis brengt mede dat het noodzakelijk te geloven dogma herleid wordt tot de grootste gemene deler van de private meningen welke op een bepaalde plaats en in een bepaalde tijd onder de clergymen opgang maken. Technische theologische discussies moet men natuurlijk in deze brieven niet zoeken. Toch kan men het jammer vinden dat in de vijfde de macht tot zondevergeving louter jurisdictioneel gezien wordt en de sacramentele absolutie zonder verdere distinctie genoemd wordt „a matter of authority, not of sacerdotal sacrificing power".

2. Een bepaald punt, dat reeds in de hierboven besproken brieven meer-

maals werd aangeraakt, de geldigheid van de anglicaanse wijdingen, wordt hier door deze twee auteurs van katholiek standpunt uit streng theologisch onder het oog genomen. Het boek van STEPHENSON is een bundeling van zes kortere artikels, verschenen in The Month: vijf van STEPHENSON zelf, één, geschreven als antwoord op STEPHENSON, door E. L. MASCALL. Hierbij sluiten aan twee brieven van anglicaanse clergymen, die naar de R.K. Kerk overgingen naar aanleiding van de crisis, verwekt door de Church of South-India (CSI). Het werk van CLARK bestaat voor het grootste gedeelte uit een accurate ontleding van de Bulle „Apostolicae Curae", waardoor Paus LEO XIII in 1896 de anglicaanse wijdingen voor ongeldig verklaarde. Meer bepaald onderzoekt CLARK de niet minder dan zeven verschillende interpretaties, die in de loop van de controverse werden voorgesteld aangaande de betekenis waarin de term „intentio" in deze Bulle voorkomt.

Het probleem is brandend actueel in de anglicaanse gemeenschap. Op de Convocations van Canterbury en York van 5 juli 1955 viel, op aandrijven vooral van de anglicaanse aartsbisschop van Canterbury, Dr. FISHER, een verstrekkende beslissing. De diaken-, priester- en bisschopswijdingen, zoals deze sinds 1947 werden toegediend in de CSI, werden praktisch als geldig erkend. Deze CSI was tot stand gekomen door de versmelting van episcopalisten en presbyterianen, maar hierbij werd van de presbyterianen niet gevorderd dat zij ook maar énige dogmatische waarde aan die wijdingen zouden toekennen. Het besluit van 1955 bepaalt nu dat voortaan de aldus gewijde bedienaars wordt toegelaten hun functie ook officieel uit te oefenen in de anglicaanse kerken in Engeland, voor zover de lokale bisschop hiertoe verlof geeft.

Op het eerste gezicht lijkt door deze beslissing niet zo erg veel veranderd in de doctrinaire positie van de anglicaanse kerkgemeenschap. Inderdaad ook in Engeland zelf is er meer dan een anglicaanse bisschop, die bij het toedienen der wijdingen, aan deze ceremonie zeker geen andere waarde toekent dan het louter „historisch" bestendigen van een kerkelijk ambt, dat niet tot de „essentie" zelf van de Kerk behoort maar enkel strekt tot haar „bene esse." De anglo-katholieken, die van hun kant de drie hiërarchische ambten beschouwen als noodzakelijk voor het „esse" zelf van de Kerk, meenden dat dit defect, hetwelk zeker bij sommige anglicaanse bedienaars van het wijdingssacrament voorkomt, toch goed gemaakt werd door de algemene context, waarin die wijdingen in hun kerkgemeenschap worden toegediend. Zelfs in de meest betwiste periode van 1559 tot 1662, waarin een wijdingsritus in gebruik was die iedere allusie aan een priesterlijke offermacht bewust en opzettelijk had geschrapt, bleef volgens hun de geldigheid van de wijding gewaarborgd door het Voorwoord van dit „Ordinal". In dit Voorwoord wordt immers uitdrukkelijk verklaard dat de anglicaanse kerk de drie „ordines" wilde handhaven *zoals deze ten tijde van de Apostelen in de Kerk in zwang waren*. Hierop steunden zij om de Bulle van LEO XIII voor onontvankelijk te verklaren. Deze had immers de ongeldigheid van de anglicaanse wijdingen uitgesproken op grond van een defect van intentie en vorm. In de „Ordinal" echter, welke de CSI gebruikt, is dit Voorwoord weggevallen. In

de Constitutie van deze CSI is enkel sprake van een „historisch" episcopaat en uitdrukkelijk wordt gezegd dat het aanvaarden van het bisschopsambt „does not commit it to any particular interpretation of episcopacy or to any particular view of belief concerning orders of the ministry". Hier is dus zeker het defect aan „intentie", waarover LEO XIII het had, aanwezig.

De vraagstelling van het probleem is inderdaad ver van eenvoudig, zeker wat betreft de wijdingen binnen de anglicaanse kerk zelf. Men weet dat LEO XIII, zoals menig katholiek theoloog en canonist, o.a. de latere Kardinaal GASPARRI, zich aanvankelijk gunstig t.o.v. de geldigheid hadden betoond. Dat de uiteindelijke pauselijke beslissing dient beschouwd te worden als een onfeilbare uitspraak, hetgeen de meeste katholieke theologen menen, geldt evident niet voor een anglicaan als afdoend argument. In de oude Serapion-ritus (ontdekt na het publiceren van de Bulle) ontbreekt eveneens elke vermelding van een priesterlijke offermacht en dit is zelfs het geval met hetgeen sinds de Constitutie van PIUS XII van 1947 in de katholieke Kerk voor de „forma" van het wijdingssacrament gehouden wordt. Slaat het defect van intentie, waarover LEO XIII het heeft, op de persoonlijke intentie van de bedienaar of enkel op de objectieve intentie welke vervat ligt in en enkel te achterhalen is uit het geheel van de wijdingsritus, teruggeplaatst in zijn historische context? In 1872 besliste het H. Officie, naar aanleiding van de doopsels toegediend door Methodisten in Oceanië, dat dit sacrament geldig was zelfs wanneer vóór het doopsel door de bedienaar uitdrukkelijk verklaard werd dat het doopsel geen enkel uitwerksel had in de ziel van de dopeling.

Wij menen met STEPHENSON en CLARK dat de Bulle inderdaad twee duidelijk van elkaar te onderscheiden redenen voor de ongeldigheid aangeeft: het defect van vorm en het defect van persoonlijke intentie. STEPHENSON ontwikkelt meer het eerste, CLARK meer het tweede. In het geval van de Australische Methodisten was bij de bedienaar althans de intentie aanwezig de dopeling lid te maken van de Kerk en de vorm was de katholieke zonder meer. Maar kan men zeggen dat een bedienaar van het wijdingssacrament werkelijk iemand wil priester wijden indien hij een essentieel element van de priesterlijke macht, de offer- en de consecratiemacht, hierbij uitdrukkelijk uitsluit? Wat anders immers bewerkt het sacrament van het priesterschap in de wijdeling tenzij juist de „priesterlijke macht"? De disjunctie, daareven aangegeven voor het doopsel, vindt hier dus geen toepassing. Hoogstens zou men nog kunnen antwoorden dat bij de bedienaar de algemene intentie volstaat door een sacramentele ritus het priesterambt, *zoals het door Christus en de Apostelen begrepen werd,* te bestendigen. Waar bovendien echter de gebruikte vorm zelf voor een belangrijk element (gebeure dit al dan niet opzettelijk) afwijkt van degene, welke op dat ogenblik door de katholieke Kerk wordt aangewend, kan hoogstens enkel de Kerk (dat is in laatste instantie de Stedehouder van Christus) beslissen of die vorm nog katholiek en bijgevolg rechtsgeldig is. Bij de anglicaanse wijdingen heeft de Kerk zich expliciet voor het negatieve alternatief uitgesproken. Minstens dan op grond hiervan zijn zij o.i. als ongeldig te beschouwen. Wij geven er ons echter

rekenschap van dat hiermede het debat voor de anglicanen niet beëindigd is, vermits zij er aanspraak op maken dat juist hun kerkgemeenschap de ware Kerk in Engeland vertegenwoordigt, en haar stem dus in dit geval beslissend is. CLARK meent de ongeldigheid van de anglicaanse wijdingen afdoend te kunnen aantonen door een beroep op hetgeen hij voorhoudt te zijn de algemene leer van de universele Kerk, in princiep dus ook door de anglicaanse kerk, althans door de anglo-katholieken, te erkennen. Een sacrament is ongeldig (en dit geval deed zich volgens hem ontegensprekelijk voor bij de anglicaanse wijdingen van 1559 tot 1662) wanneer de bedienaar een essentieel uitwerksel van dit sacrament positief uitsluit (defectus intentionis faciendi quod facit Ecclesia), en eveneens wanneer de gebruikte vorm de specifieke genade, welke dit sacrament betekenen en door goddelijke instelling „ex opere operato" bewerken moet, noch uitdrukkelijk, noch zelfs impliciet „ex adjunctis" voldoende klaar tot uitdrukking brengt (defectus formae). STEPHENSON van zijn kant laat de vraag naar ongeldigheid op grond van defect van persoonlijke intentie open, maar wijst de geldigheid beslist af op grond van het defect van vorm. De anglicaanse ritus van 1552 (in gebruik van 1559 tot 1662) manifesteert niet voldoende noch het verlenen van het christelijk priesterambt „stated or understood to be a sacrificing priesthood", noch de genade en de macht welke de priesterwijding verleent.

3. Wij hebben MASCALL reeds ontmoet in de controverse aangaande de geldigheid van de anglicaanse wijdingen. Alvorens hij zelf deze wijdingen ontving had hij mathesis gestudeerd en was hij zelfs *cum laude*, eerste klasse, geslaagd voor het hoogste examen in mathesis te Cambridge. Speciaal had hij zich geïnteresseerd voor de relativiteits- en Quantumtheorieën. Hij was dus wel bevoegd om een boek te schrijven over de juiste verhouding tussen de positieve, proefondervindelijke wetenschappen en de theologie (zijn eerste werk, dat wij hier bespreken). Zijn stelling is dat hun verhouding, althans *de jure*, positief is. De bewijskracht immers van de empirische wetenschappelijke methode berust op het inzicht dat het natuurgebeuren énerzijds door de menselijke geest niet *a-priori* kan worden afgeleid, en anderzijds toch met voldoende regelmatigheid geschiedt om in z.g. wetten te kunnen worden vastgelegd. Beide deze vooropstellingen komen volledig tot hun recht in de christelijke wereldbeschouwing, die enerzijds de contingentie van de schepping aanvaardt en anderzijds de Schepper als het opperverstandelijk wezen erkent. Conflicten kunnen enkel ontstaan waar ofwel theologen (zoals eens het geval was in de vraag aangaande het heliocentrisme) verkeerdelijk menen dat de Schrift ook over zuiver wetenschappelijke problemen uitspraak doet, ofwel (en dat is nog meer voorgekomen) de beoefenaars der wetenschap zich de zaken voorstellen alsof heel het natuurgebeuren volkomen gedetermineerd verloopt. In deze laatste opvatting wordt ieder vrij ingrijpen van God (de mirakels) onmogelijk en de idee zelf van een Schepper verschijnt als overbodig. Dit voert dan tot een louter Deïsme, zo niet tot volslagen atheïsme. Maar het determinisme berust op een valse kentheorie en op een misvatting van het wezen zelf van de z.g. natuurwetten. De meeste beoefenaars der wetenschap in de Engelse wereld zijn sensualist. Maar het

is niet waar, zoals het sensualisme beweert, dat de menselijke kennis zich zou beperken tot hetgeen de zintuigen ons over de werkelijkheid meedelen. De specifiek menselijke kennis bestaat niet in het zintuigelijk ervaren maar in het verstandelijk begrijpen van deze ervaring. En vervolgens zijn de zintuigelijke voorstellingsmodellen en de mathematische equaties en formules, waarin onze ervaring van het natuurgebeuren wordt uitgedrukt, steeds voor verbetering vatbaar. Ook de beste zijn toch enkel een *„objectum quo"*, door wier bemiddelende kennis wij in staat worden gesteld een of ander aspect te begrijpen van het *„objectum quod"*, dat de werkelijkheid zelf is. Het determinisme is op een bepaald stadium van de evolutie van de wetenschap nuttig geweest om een bepaald aspect van de natuurwerkelijkheid in een voor de wetenschap bruikbare formule vast te leggen. Maar het kon er niet de volledige en de verstandelijke weergave van zijn. Daartoe is enkel de metafysica in staat, en voor de bovennatuurlijke werkelijkheid het Geloof. Het is normaal dat in de opeenvolging van de wetenschappelijke theorieën er zich zullen voordoen, die nu eens nauwer bij het christelijke geloofsstandpunt zullen aansluiten, dan weer meer ervan zullen afwijken. Zeker is het dat de wijzigingen door de relativiteits- en Quantumtheorie aan de deterministische opvatting aangebracht, de hiermede samenhangende entropietheorie van WHITTAKER aangaande het wereldontstaan en ECCLES' theorie aangaande de fysische werking van de menselijke hersenen, meer dan vroeger het geval was, aanknopingspunten bieden met verschillende christelijke geloofspunten zoals het voortdurend in stand houden van de schepping door een persoonlijke God, de mogelijkheid van het mirakel, de vrijheid van de menselijke wil, e.a. Maar tevens blijft vaststaan dat het Geloof zich beweegt op een essentieel van de wetenschap verschillend vlak en haar rechtvaardiging dan ook daar niet te zoeken heeft. Het Geloof kan door de wetenschap niet „bewezen" worden. Dr. MASCALL neemt erfzonde en het (theologisch) monogenisme aan. Toch verwijt hij aan de Encycliek „Humani Generis" dat zij op dit punt Geloof en wetenschap heeft verward. De erfzonde is een geloofspunt, het monogenisme een wetenschappelijke theorie. Hier zou men toch kunnen tegenwerpen dat, meer nog dan de fysische wetenschappen, heel speciaal de biologische, voor zover zij noodzakelijk een visie insluiten op de heilsgeschiedenis van het mensdom en op de natuur van de menselijke persoon (en dus ook van Christus), hun bevindingen toch nooit zo mogen voorstellen alsof zij meer waarde zouden bevatten dan deze van een loutere „wetenschappelijke theorie", hetgeen zeker bij meerdere monogenisten het geval niet was. De oprecht christelijke bezieling van schr. blijkt ten volle waar hij als zijn diepste overtuiging uitspreekt dat, sinds de Zoon van God zich hypostatisch met de menselijke natuur heeft willen verenigen, een christen categorisch afwijzend staat tegen ieder opzet met behulp van krachten, door de proefondervindelijke wetenschap aan de hand gedaan, met de menselijke *species* te gaan experimenteren om deze te „veredelen". De echte adel van deze *species* bestaat na de Menswording in haar bovennatuurlijke verheffing en haar echt ideaal is erin gelegen opgenomen te worden in de „Christus totus".

In zijn tweede werk komt Dr. MASCALL aan het woord als de speculatieve theoloog, die ons onderhoudt over vier hoofdpunten van het christelijk Geloof: schepping, Drieëenheid, Menswording en genade. De „via media", waartoe schr. zich bekent en die ook in de titel vermeld staat, is niet een weg die liggen zou tussen Genève en Rome. Deze titel doelt er enkel op dat ieder christelijk dogma steeds het midden schijnt te houden tussen twee extreme, heretische stellingen, en dat deze twee extreme stellingen, die op het eerste gezicht contradictorisch schijnen, ten slotte beiden in hun waarheidselement volkomen verdisconteerd worden in de echte katholieke leer. Het is voor een R. Katholiek verheugend vast te stellen dat voor de vier hier behandelde geloofspunten dezelfde leer verdedigd wordt als deze van de R.K. Kerk. De katholieke leer aangaande de schepping ligt midden tussen de opvatting, welke de wereld voor reëel maar onafhankelijk (atheïsme, pantheïsme en, wat de ziel betreft, hindoeïsme), en een andere, welke de wereld voor afhankelijk maar niet reëel (Platonisme, en, wat de uiterlijke wereld aangaat, hindoeïsme) verklaart. De schepping dient begrepen te worden als een „werkelijkheid in afhankelijkheid". Hierbij spreekt schr. zich uit voor Thomisten tegen Molinisten, omdat de thomistische opvatting althans het mysterie van deze afhankelijkheid onverlet laat. Wat de H. Drieeenheid betreft houdt de katholieke leer het midden tussen tritheïsme en modalisme en zou zij kunnen worden weergegeven met de formule: „gederiveerde gelijkheid". In het Oosten wordt dit gefundeerd op de theorie van de „perichoresis", in het Westen bij St. THOMAS op deze van „subsisterende relatie". Het geheimnis van de Menswording is het best uit te drukken als een „eenheid zonder vermenging". De katholieke leer handhaaft de volledigheid van Christus' menselijke natuur, die een volkomen persoon zou geworden zijn, zoals Pater GALTIER zegt, ware zij niet van de aanvang af van haar ontstaan aangenomen geworden door de, van alle eeuwigheid uit bestaande, goddelijke persoon van het Woord. Zoals men ziet handhaaft zij echter evenzeer de volkomen godheid en de éénheid van persoon. Het is juist de essentiële afhankelijkheid van ieder schepsel, zoals bij de uiteenzetting van de notie van schepping aangegeven, welke de leer aangaande de Menswording mogelijk maakt. De genade ten slotte is een toestand van „vergoddelijkt schepsel zijn". Hier neemt de katholieke leer een middenstelling in tussen een zekere vorm van pantheïsme en het protestantisme. Zij wordt enkel begrijpelijk indien men voorafgaand de katholieke leer aangaande de schepping en de Menswording, waar zij analoog mede is, heeft aanvaard. Dat deze vergoddelijking de menselijke natuur niet opheft vooronderstelt tevens het beamen van de thomistische analogieleer. In het Oosten is deze laatste leer onbekend, maar de moeilijkheid die hieruit volgt om de genadeleer orthodox te houden, wordt enigszins ondervangen door de theorie van PALAMAS, die in God essentie en goddelijke energieën onderscheidt. Dr. MASCALL meent dat St. THOMAS de verhouding van natuur tot genade volledig uitdrukt door de notie van „potentia oboedientialis". Wij menen dat het bij St. THOMAS meer is dan dat. Maar dit raakt de grondthesis niet. Zeer terecht wijst schr. er meermaals op dat de technische terminologie,

door de Kerk gebruikt om haar dogma's vast te leggen, in hun theologisch gebruik enkel een analogische betekenis behouden met die welke zij vertonen in de filosophische stelsels, waaraan zij werden ontleend. Het werk munt niet zozeer uit door oorspronkelijke theorieën, als wel door zijn oorspronkelijke zegging. Klaarheid en helderheid door distincties en subdistincties volgens de beste scholastieke traditie, zuiver thomistische leer, rijke taal, een vleugje Engelse humor ook bij behandeling van ariede problemen, en in de grond, zoals dan vooral blijkt aan het einde van ieder hoofdstuk, diep godsdienstige bezieling vormen de grote kwaliteiten van deze beide werken, het meest nog wellicht van het tweede.

4. In het werk van DART krijgen wij een meer algemene en eerder historisch opgevatte uiteenzetting van de anglicaanse leer. Typisch anglo-katholiek (hoewel ver van te behoren tot de z.g. ,,papalisten") staat schr. veel meer afwijzend tegenover het protestantisme dan tegenover het Rooms katholicisme. De bisschop van Rome komt niet enkel een ereprimaatschap toe, maar zelfs bij eventueel herstel der éénheid een effectief voorzitterschap van het gezamenlijk college der bisschoppen. Dit belet anderzijds niet dat de R.K. bisschoppen in Engeland te beschouwen zijn als in schisma met de „katholieke" Kerk van hun land: de *Ecclesia anglicana*. De R.K. Kerk week trouwens zelf op sommige punten af van de universele Kerk, niet enkel door het toekennen van een persoonlijke onfeilbaarheid en een juridisch primaatschap ,,jure divino" aan de bisschop van Rome, maar ook door het opleggen van de communio onder één gedaante en het ter zaligheid verplichtend verklaren van het geloof aan de Onbevlekte Ontvangenis en de Assumptio van Maria. De protestantse gemeenschappen echter verkeren niet in schismatoestand. Zij zijn formeel ketters en men kan hun niet de naam van kerken geven. De promotors van hun ideeën binnen het anglicanisme krijgen de weinig vleiende naam van ,,vijfde kolonne". Hoe sterk hun invloed echter ook moge zijn, gelukkig zijn ze er, volgens schr., nooit in geslaagd ook maar in één officieel kerkelijk document op enig essentieel punt het anglicanisme van de traditionele leer te doen afwijken.

De toestand van ketterij, welke schr. erkent voor de tijd van de regering van Edward VI, werd volkomen gesaneerd door de verzoening met Rome, welke plaats vond onder Maria Stuart. Ook nog bij het begin van de regering van Elizabeth beschouwde Rome het B.C.P. niet als formeel ketters. Om over het katholiek karakter van het anglikanisme sindsdien te oordelen mag men enkel het Book of Common Prayer van 1662 (met Ordinal en 39 artikelen) in aanmerking nemen. Dit alleen bevat de officiële anglicaanse leer. Deze leer mag niet gehaald worden uit de persoonlijke bedoeling van de samenstellers ervan maar enkel uit wat het boek zelf uitdrukkelijk verklaart. Zo interpreteert schr. de z.g. ,,zwarte rubriek" alsof daarin enkel zou ontkend worden dat men de Eucharistische gedaanten ,,qua" gedaanten zou mogen aanbidden en dat Christus in de Eucharistie zou aanwezig zijn met zijn nog niet verheerlijkt, vergeestelijkt, lichaam... maar vergeet hier in ieder geval bij dat voor een katholiek ook de nog niet verheerlijkte, hypostatisch met het Verbum verbonden, menselijke natuur van Christus reeds aan-

bidding verdiende. Waar het B.C.P. afweek van de geijkte terminologie of sommige gebruiken van de universele Kerk onvermeld liet, gebeurde dit uit reactie tegen heersende misstanden. Dit leidde soms tot zeer ongelukkig geformuleerde en onvolledige verklaringen maar nergens tot ketterij. Al hetgeen te geloven is ter zaligheid ligt immers bevat in de H. Schrift en naar de H. Schrift verwijst het B.C.P. zelf. Het B.C.P. verklaart tevens dat de H. Schrift authentiek geïnterpreteerd wordt door de z.g. drie grote geloofsbelijdenissen en de eerste oecumenische Concilies. De sacramentenleer, de leer aangaande de uitersten en de heiligenverering, zoals ze door schr. worden geïnterpreteerd, is inderdaad grotendeels in overeenstemming met de leer van de R.K. Kerk, of althans niet expliciet in strijd met hetgeen door haar als dogma werd gedefinieerd. Wat b.v. de Eucharistie betreft aanvaardt schr. én de werkelijkheid van de transsubstantiatie én het offerkarakter van de H. Mis. Aangaande dit laatste echter houdt hij een theorie die de huidige katholieke theologie als zeker onvoldoende van de hand zou wijzen: Christus' offer werd ééns en voor goed voltrokken op het Kruis (dit zal een katholiek aanvaarden)... maar het wordt nu telkens voltooid door het te niet gaan van de geconsacreerde species bij de communio van de H. Mis. De anglicaanse wijdingen zijn volgens schr. geldig omdat zij teruggaan op de bisschopswijding van PARKER, die geldig werd gewijd, omdat de anglicaanse kerk ontegensprekelijk de intentie had de drie *ordines* voort te zetten zoals ze in de primitieve Kerk bestonden, en omdat de gebruikte *forma* en *materia* in ieder geval even expliciet is als de *materia* en *forma*, welke PIUS XII in 1947 voor rechtsgeldig heeft verklaard. (Voor ons antwoord hierop verwijzen wij naar boven besproken werken.) Het grote struikelblok voor de vereniging met Rome blijft de pauselijke aanspraak op onfeilbaarheid en op een juridisch primaatschap van goddelijk recht. De tekst van Mattheus 16, 18 slaat volgens schr. enkel op het geloof van Petrus. Deze laatste bemerking, die inderdaad een fundamenteel verschilpunt aangaande de kerkopvatting inhoudt, zal een katholiek niet beletten, waardering te voelen voor de pogingen van vele goed willende anglo-katholieken om zoveel traditioneel katholiek erfgoed als het B.C.P. toelaat... en zelfs nog wat meer, in het anglicanisme te bewaren of terug in te voeren. Een andere vraag is of het B.C.P. werkelijk de milde interpretatie van schr. objectief toelaat. De gronddwaling van de groep anglicanen, die met schr. accoord gaan, lijkt er o.i. in te bestaan dat zij de rol van de H. Geest in het leven van de Kerk miskennen. Zij schijnen bereid alles te aanvaarden wat de universele Kerk van vóór 1662 expliciet aanvaardde, zelfs de punten die na de afscheiding van het Oosten in 1054 in het Westen gegroeid waren. Ook deze groei was gerechtvaardigd want hij gebeurde onder de leiding van de H. Geest, die Christus' Kerk bijstaat. Men vraagt zich af waarop zij dan steunen om iedere verdere explicitatie van het dogma onder de leiding van dezelfde H. Geest voor onmogelijk te houden.

5. VIDLER verdedigt zich in de tien hier gebundelde spreekbeurten en artikels het Liberalisme van de 19de eeuw te willen voorstaan. Liberalisme betekent voor hem enkel critisch van geest en genoeg breeddenkend zijn om

open te staan voor vernieuwende ideeën en dit niet uit anticonservatisme, maar uit antifanatisme: de geest van ERASMUS, niet deze van LUTHER. Alleen deze wijze om de moderne wereld te benaderen zal bij machte zijn de zeer bedreigde toekomst van het christendom in het algemeen, van het anglicanisme in het bijzonder, te beveiligen tegen ondergang en hun levenswaarde door de twintigste-eeuwse leek nog langer te doen aanvaarden.

Principieel spreekt schr. zich uit voor de „Entmythologisierung" van BULTMANN, maar toch mag deze niet zover gaan dat daarbij hetgeen de essentie zelf van het christendom uitmaakt, wordt prijsgegeven. In feite wordt die „Entmythologisierung" vooral toegepast op de „Pentateuch". Aan het mysterie van de Drieëne God, aan Christus' godheid, kruisdood en verrijzenis wordt niet geraakt. De erfzonde wordt verklaard als de aangeboren drang van de mens naar het kwade. De predestinatieleer is enkel waar voor zover men ze positief opvat: de zekerheid van ons heil ligt bij God en niet bij de mens. Gods alverwinnende genade laat nochtans de fundamentele menselijke vrijheid (die veel dieper ligt dan het vrije kiesvermogen) en de menselijke verantwoordelijkheid onaangetast. Het anglicanisme is, volgens schr., niet te karakteriseren als een theologisch systeem (dat zou trouwens lastig overeen komen met de eerder practisch en empirisch aangelegde Engelse mentaliteit) maar als een theologische methode of denkrichting. Zij berust op het princiep van de „comprehensiveness". De anglicaanse kerk is de „Church of the Reconciliation". Haar éénheid wordt voldoende gewaarborgd door uniformiteit in Liturgie en door de Geloofsartikelen, die zich positief uitspreken waar de Schrift dit doet, en reticent blijven waar de Schrift zelf reticent is. De fundamentele artikelen moeten door ieder aanvaard worden; voor zaken van bijkomend belang, vooral in zake riten en ceremonieën, wordt vrijheid van mening en interpretatie verleend.

Dit alles is niet nieuw. De vraag blijft op welk gezag zal uitgemaakt worden wanneer de Schrift voldoende expliciet is om iets als noodzakelijk te aanvaarden geloofspunt voor te houden, en wat juist „entmythologisiert" mag worden en wat niet. De diepere mening van schr. aangaande de Kerk schijnt te zijn dat deze er ten slotte enkel in bestaat in familieverband al degenen bijeen te houden, die de nodige offers willen brengen om in goede verstandhouding te kunnen samenleven en althans een minimum van de christelijke leer, zoals in de Schrift voorgehouden, bewaarden. Voor de juiste afgrenzing van dit minimum wordt dan vertrouwd op het gezond verstand van de meerderheid. Enkel de extremistische vleugel aan beide zijden (Roomsen en Presbyterianen) wordt uit de familie geweerd.

6. In tegenstelling met de tot nog toe besproken werken, is deze diepgaande studie van THORNTON blijkbaar gericht tot een beperkte en meer gespecialiseerde lezerskring. Zij verschijnt als derde in de trilogie „The Form of The Servant". Beide voorgaande delen werden door meerdere recensenten gerangschikt bij de beste anglicaans theologische publicaties van deze eeuw. De algemene stelling van schr. is dat Adam (en in hem de hele mensheid) door zijn ongehoorzaamheid zijn koningschap (dat zich in dienstbaarheid tegenover God moest openbaren) verloren heeft en daardoor ook de

hele scheppingsorde totaal heeft omgekeerd. Daarom is dan Christus als de Nieuwe Adam verschenen in de gestalte van Gods dienstknecht (Isaias). Hij bewerkt de nieuwe schepping, die niet enkel Adams heerschappij herstelt maar deze bovendien nog hoger opvoert dan bij de aanvang van het mensdom het geval was. Reeds trouwens vanaf het begin was de schepping op Christus en op de Menswording gericht. Bij al hetgeen Christus voor en in zich zelf tot stand bracht was, zoals bij de Eerste Adam, het hele mensdom betrokken. Zijn dienstbaarheid loopt uit op kruisoffer en dood, maar in zijn dood ligt de verrijzenis en de voltooiing van de oude in de vernieuwde schepping reeds aangeduid. In zijn verrezen lichaam blijft de verheerlijkte Christus de wonden dragen van zijn passie. Bij zijn verlossingswerk heeft de Nieuwe Adam ook een Nieuwe Eva als gezellin verkoren. Als Nieuwe Eva verschijnt in de Bijbel Maria en vooral de Kerk. De Kerk wordt Christus' lichaam genoemd. Christus is haar hoofd en haar bruidegom. Samen met haar vormt hij „één vlees", of beter nog „één geest". In het Hebreeuwse denken liggen alle afstammelingen besloten in de stamvader en hetgeen in het hoofd gebeurt is te beschouwen als gedeeld door het hele lichaam. De Kerk blijft Christus, opgenomen nu in de glorie, door haar sacramenten tegenwoordig stellen op de wereld. Zij is eveneens de plaats waar Gods oproep tot gehoorzaamheid blijft weerklinken en waar het oordeel ten heil of ter veroordeling zich voor ieder voltrekt. Degenen, die in Christus zijn gedoopt, delen in de grond reeds in Christus' verheerlijking. De nog strijdende Kerk staat voorafgebeeld bij de Transfiguratie op de Thaborberg, waar Christus' heerlijkheid zich één ogenblik openbaarde ook reeds voor zijn uiteindelijk ingaan in de glorie. In haar voorlopige toestand van vernedering groeit zij naar het Hemelse Jerusalem toe, dat enerzijds reeds naar de aarde is afgedaald en waarheen anderzijds de strijdende Kerk zich nog steeds voortdurend verheft. Om de mystische éénheid tussen Christus en zijn Kerk aan te geven zou men dan meer bepaald kunnen zeggen dat alles wat gebeurde met de mens-geworden Heer tevens ook gebeurde met de Kerk, die in hem besloten lag, en dat al hetgeen in hem en met hem éénmaal gebeurde nu voortgaat te gebeuren in de Kerk, waar hij in mystische éénheid mede verbonden blijft. Deze mystische eenheid heft echter de verscheidenheid van personen niet op. Deze grondstelling, omkleed met een menigte nevenstellingen te talrijk om te kunnen worden geresumeerd, wordt dan ontwikkeld en geïllustreerd met behulp van een zeshonderdtal elkaar doorkruisende bijbelcitaten uit Oud en Nieuw Testament. Hierbij komt het éne het andere verder uitleggen, verklaren en aanvullen. Slechts een synthetische behandeling van alle bijbelse themata, een complementair aanwenden van alle bijbelse beelden en episoden, waarin de Bijbel ons de mystische éénheid tussen Christus en de Kerk openbaart, schijnt bij machte te zijn dit geheimnis in zijn diepte te peilen en in zijn volheid, althans benaderend, te beschrijven. Hierbij speurt schr. dan meermaals naar de verborgen zin van de beelden uit de Apocalyps en baat hij ook ten volle de symbolische betekenisinhoud uit van het Joannes-evangelie. Dat bij deze onderneming één of andere verwijzing of tekstverklaring niet voor ieder lezer op afdoende wijze gegarandeerd zou

lijken, was wel onvermijdelijk. Het lezen wordt er ook niet gemakkelijker op doordat haast nergens de bijbelse bewijsplaatsen volledig worden geciteerd. De auteur, wellicht met het oog op de omvang van de te drukken tekst, vergenoegt zich meestal met een louter aangeven van de plaats. Ontegensprekelijk staan wij hier voor een exegetisch en terzelfder tijd speculatief, theologisch werk van eerste gehalte. Het is bijbeltheologie van groot formaat.

De theologische opvattingen van schr. in het algemeen, van zijn ecclesiologie in het bijzonder kunnen. zoals zij in dit werk tot uiting komen, niet ,,protestants" genoemd worden. Zij wijken af van het klassieke lutheranisme. Hij ziet de Nieuwe Wet, als aanvulling van de Oude, niet enkel als datgene wat de mens van zijn zondigheid moet overtuigen. De beoefening van de Wet verwerft het Heil en dit Heil brengt in de mens een essentiële omvorming tot stand reeds hier op aarde. De Kerk op aarde is een zichtbare, sociale werkelijkheid. Zij is werkelijk heilsbemiddelend en bij ieder Eucharistisch offer wordt het Kruisoffer weer voor ons geactualiseerd (re-enacted). Nog minder is schr. calvinist. De sacramenten zijn effectieve tekenen van genade. Natuurwet en natuurlijke orde komen in hun voorbereidende heilswaarde volledig tot hun recht. Toch zou een katholiek het hiërarchisch karakter van de Kerk, dat toch ook bij Paulus en in de overige Schrift aangetroffen wordt, wellicht meer benadrukt hebben. Het is b.v. kenmerkend dat schr. nergens 1 Cor. 12, 28-29 citeert en wel als thesis vooropzet dat in de Kerk wordt bestendigd hetgeen ,,in" en ,,met" Christus gebeurde (blz. 15), maar hierbij niet vermeldt hetgeen ,,door" Christus werd verricht, m.a.w. hetgeen in de Kerk zijn voortzetting vindt in de uitoefening van de driedubbele hiërarchische macht. Slechts helemaal terloops wordt éénmaal de ,,ministry" als wezenlijk kerkelement vermeld. Schr. ontwikkelt vooral de mystische éénheid van de christenen met Christus binnen de Kerk, beschouwd als heilsgemeenschap, veel minder de mystische éénheid tussen Christus en de Kerk, beschouwd als Heilsinstelling. Deze ecclesiologie is niet vals maar onvolledig. Wellicht toch ligt deze onvolledigheid grotendeels aan het thema zelf dat schr., ondanks de ruimere titel ,,Christus en zijn Kerk", behandelen wilde. Dit thema was enkel de Kerk (versta: de leden van de Kerk), zijnde de voortzetting van Christus in zijn ,,Form of the Servant", bestemd om door haar in Christus herstelde dienstbaarheid, uit kracht van haar in en met Christus' voortgezette dienstbaarheid, eens met Christus te gaan delen in zijn ver-Heer-lijking.

7. FOSDICK's trilogie richt zich, volgens het opzet van schr., tot alle christelijke belijdenissen. De auteur, een Amerikaan, schijnt geestelijk verwant met de presbyteriaanse Kerk van Schotland. De eerste uitgave van de drie boeken dateert van tijdens en onmiddellijk na de eerste wereldoorlog. De boeken werden in 18 talen omgezet en in 1949 waren er, alleen reeds in de Engelssprekende wereld, 500.000 exemplaren van verspreid. Men zou de titel het best kunnen weergeven met: Het probleem van Gebed, Geloof en Dienst in christelijke opvatting. ,,Meaning" in de breedste zin van dit woord: zin, doel, betekenis, noodzakelijkheid, nut, belang, fundering en rechtvaardiging, natuur en modaliteiten, vorm en inhoud van het christelijk

gebed, geloof en leven in christelijk, sociaal dientsbetoon. Een handboek voor een christelijke levensbeschouwing in de richting van The social Gospel met toch een minimum van christelijke dogmatiek. Deze dogmatische basis is dan ongeveer deze van de Wereldraad der Kerken: geloof aan een persoonlijke God, schepper en vader van allen; geloof aan Christus, Heer en Verlosser, aan wiens goddelijke natuur toch niet te veel speculatieve beschouwingen moeten worden besteed; geloof aan de Geest van God, die op de wereld werkzaam is; geloof ten slotte aan de noodzakelijkheid van lidmaatschap van een of andere georganiseerde kerkgemeenschap omdat het christelijk geloof enkel sociaal ten volle kan worden beleefd.

De vorm is deze van lezingen voor iedere dag (10 à 12 per deel) met schriftuurtekst, daarbij aangepaste beschouwingen, voorbeelden en toepassingen, besloten met een gebed. Op het eind van iedere week komt een synthetische samenvatting van de geboden leer en een reeks vragen, eventueel te gebruiken in een studiekring of voor verdere, persoonlijke verdieping. De voorbeelden en anekdotes zijn hier en daar wat verouderd en vooral afgestemd op een angelsaksich publiek. Toch lijken meerdere citaten ook nu nog levensecht. De keuze van de gebeden, ontleend aan de meest diverse bronnen: oud katholiek erfgoed, Book of Common Prayer, reformatorische literatuur, ademt vrome, bijbelse geest. Zij zijn meer dan eens dogmatischer dan de beschouwingen, waardoor zij worden ingeleid. Zij lijken ons wel karakteristiek voor de „pietas anglicana". Hierom en ook omdat dit werk in zijn geheel ongetwijfeld een geest weergeeft waartegen een groot gedeelte van de anglicaanse gemeenschap in haar „comprehensiveness" op dogmatisch gebied niet afwijzend staat, hebben wij het een plaats gegeven in deze Kroniek van het anglicanisme.

Leuven J. VAN TORRE, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 9. Auflage, Berlin, Verlag Walter De Gruyter & Co., 1958, 15 x 22, 371 blz., geb. DM 19.80.

Men kan zich afvragen welk nut het nog heeft een anastatische druk van Wellhausen's *Geschiedenis van Israël* te bezorgen, tenzij uit een zeker antiquarisch interesse. In dit overzicht van de israëlitische en joodse geschiedenis (vanaf de aanvangen van het volk tot aan het „Evangelie") stoot men telkens opnieuw op de bekende thesen, die hedentendage door zo goed als niemand meer aanvaard worden. Ter illustratie volgen hier enkele specimina.
Wellhausen kent niet de minste historische waarde toe aan de verhalen over de aartsvaders („verhoudingen en cultusgebruiken uit de koningstijd": 10), en zelfs het bericht over Moses „is niet eigenlijk historisch" (10). De Leastammen waren waarschijnlijk nooit in Egypte (14). Het „wonder" van de verbondssluiting op de Sinaï is „in haar innigste wezen onwerkelijk" (11); de cultuscentralisering en de cultuseenvormigheid is van post-exilische oorsprong (18). „Volgens de echte overlevering" (20) was Samuël niet gekant tegen het koningsinstituut. De Israëlieten van de koningstijd waren zeer sterk vermengd met kanaanietisch bloed (44); de „grote eredienst" ging terug op „kanaänietische oorsprong" (100). — Het monotheïsme was in het oude Israël onbekend (29); de israëlietische godsdienst is „geleidelijk uit het heidendom ontwikkeld" (32; 100) en niet (zoals Wellhausen met grove ironie bemerkt) „uit de hemel geïmporteerd" (31, n. 1). Jahweh zou „gewoonlijk" als stier afgebeeld zijn geworden (93). De „Wet" is de „vrucht van Israëls geestelijke ontwikkeling, en niet het uitgangspunt" (15); het Deuteronomium is het „eerste wet- en verbondboek" (130). De profetische prediking was radicaal tegen de cultus gekant (16); van een echte algemene ethika was er bij Jahweh geen sprake: „in Zijn ogen was datgene goed wat Israël begunstigde" (31). De cultus was in waarheid het heidense element in Israëls godsdienst (17; 174); de Priestercodex is gegrondvest op de overtuiging dat „het goddelijke aan rituele praktijken kleeft" (168). — Wellhausen loochent een personalistische betrekking van Jahweh tot zijn volk; er kan geen sprake zijn van een „verbond" (101); de banden waren van naturistische aard (101: „Hoofdzaak was dat Jahweh regen en zege verleende") en de verhouding was louter natuurlijk-noodwendig (23, n. 1: „Ehe Israel war, war Jahwe nicht"). — De jeugdlegende van Samuël en de sage rond Elias zijn onbetrouwbaar van geschiedkundig standpunt uit (56 en 73). — Het statuut van de enkeling was van nul en gener waarde: „Über den Einzelnen ging das Rad der Geschichte hinweg; ihm blieb nur Ergebung, keine Hoffnung" (102).
Dat de psalmen „geen analogie hebben in de voorexilische tijd" (188) of dat Ps 104 (cfr. het egyptisch model) een voorbeeld zou zijn van typisch „joodse wijsheid" (209) zijn slechts twee willekeurig gekozen litteraire thesen, die totaal „überholt" zijn door de huidige wetenschap. De glanzende stijl van Julius Wellhausen, in een 9de uitgaaf, kan ze geen nieuw leven meer inblazen.

J. De Fraine

Dr. A. A. KOOLHAAS, *Theocratie en Monarchie in Israël. Enige opmerkingen over de verhouding van de theocratie en het Israëlitische koningschap in het Oude Testament*, (With summary in English), Wageningen, H. Veenman en Zonen, 1957, 18.5 x 26, 160 blz., ing., *f* 11.50.

De bedoeling van deze synthetische studie is „de verhouding van theocratie en monarchie in Israël" te belichten. Na een inleidend hoofdstuk over het koningschap in het Oude Oosten (Egypte, Mesopotamië, de Hittieten, de Aramese rijken, Zuid-Arabië, Kanaän), wordt het begrip „theocratie" („koningsheerschappij van Jahweh") ontleed. Hoofdstuk III biedt de geschiedenis van de theocratie tot aan het ontstaan van het koningschap, terwijl hoofdstuk IV de periode van het ontstaan van het koningschap behandelt. In hoofdstuk V ten slotte wordt de plaats van de aardse koning getekend in het raam van de theocratie: achtereenvolgens wordt gewezen op de profeten en de monarch, op de plaats die de koning toekomt in de cultus, en op de betrekkingen die er bestaan tussen de koning en het volk. — Een samenvatting in het Engels, een vrij uitgebreide literatuur-opgave, en een vierdubbel

register (onderwerpen, bijbelteksten, Hebreeuwse termen en auteursnamen) verhogen aanzienlijk de bruikbaarheid van deze synthese.

De schrijver staat op het gezond conservatief standpunt. Hij is afkerig van de vrijheden, die zich de Engelse geleerden van de „Myth and Ritual"-beweging of de Zweedse universiteitsprofessoren van Uppsala („Divine Kingship Pattern"-school, of „patternism") veroorloven. De huidige tekst van de H. Schrift (en niet een gereconstrueerde versie ervan) wijst immers duidelijk op het bestaan van de theocratische notie lang vóór het ontstaan van het koningschap van Saül; en diezelfde tekst duidt op de belangrijke rol die deze notie gespeeld heeft bij het ontstaan zelf van het koningschap (zodat er geen sprake kan zijn van een latere „profetische" interpretatie van dat ontstaan, die met de werkelijke toedracht der zaken niets te maken had) (p. 67).

Aangezien S. meer dan eens een toespeling maakt op het boek van de recensent *L'Aspect religieux de la royauté israélite,* waarvan hij af en toe een of andere uitlating minder gelukkig vindt, weze het den recensent toegelaten even daarop in te gaan. Wanneer *mišpat hammèlèk* van 1 Sm 8, 9 beschouwd wordt als „door Gods gezag bekrachtigd" *(L'Aspect,* p. 105) omdat Samuël bevel krijgt het voor te houden aan de oudsten, wil dit niet zeggen dat God roof goed acht, maar er wordt bedoeld dat God zich niet wil verzetten tegen de handelwijze van de koningen (p. 60). — S. is van mening dat de pogingen om de verhalen die vermeld zijn in 1 Sm 8-12 chronologisch te ordenen (cfr. *L'Aspect,* p. 108-112) geen „bevredigende oplossing geven" (71). S. houdt wellicht niet genoeg rekening met het feit dat de tekst zelf van de Bijbel enkele aanduidingen aan de hand doet, die er op wijzen dat, chronologisch gezien, 1 Sm 8 zich *later* afspeelt dan 1 Sm 9; in het begin van 1 Sm 8, 1 is er sprake van dat „Samuël oud begon te worden"; hiervan nu is geen spoor te bekennen in 1 Sm 9, 6, waar Samuël verschijnt als „de man Gods" of „de ziener", blijkbaar een man in de volle bloei van de jaren. — Kan men 2 Kr 7, 7; 8, 12, waar van Salomon gezegd wordt dat hij „offerde", niet begrijpen precies in de zin van een aanbrengen der offermaterie (2 Kr 7, 7b vermeldt dat er „geen plaats genoeg was voor al de brand- en spijsoffers")? (p. 113). — Deze kleine bedenkingen doen echter niets af van de grondige ernst, waarmede het onderwerp werd behandeld. Ongetwijfeld zal het boek van Dr. Koolhaas bijdragen tot een juister begrip van de bijbelse (niet de godsdienst-historische op de eerste plaats) opvattingen omtrent het menselijk koningschap in Israël.

J. De Fraine

Hans-Joachim KRAUS, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, (Theologische Studien,* 51), Zollikon, Evangelischer Verlag AG.; voor Nederland en het Nederlands taalgebied: Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1957, 15.5 x 22.5, 38 blz., ing. ƒ 3.40, bij intekening ƒ 3.05.

De auteur van deze monografie zoekt een nieuw inzicht te verkrijgen in de verhouding Wet-Profeten (38), in die zin dat hij in Oud-Israël (van vóór het koningschap) de aanwezigheid onderstelt van het zogenaamde „ambt van charismatische rechtsverkondiger". Dit ambt zou „mosaisch" zijn, in die zin dat Moses niet „op de eerste plaats een geschiedkundige persoon" (13) zou zijn, maar slechts als „Urbildliche Rechts- und Bundesmittler" (20) moet beschouwd worden. Terwijl het „casuistisch" recht zijn *Sitz im Leben* heeft in de instelling van de oudsten (3), wortelt het „apodiktisch" recht in Moses, de „Sprecher der Gottesrede" (12) en (in geringere mate en secundair) in de Levieten (cfr. Dt 27 en 31, 10-12) (5). S. is verder de mening toegedaan dat men ook na het ontstaan van het koningschap sporen kan terugvinden van zijn „charismatisch ambt voor de formulering en overlevering van het recht"; daarvoor neemt hij zijn toevlucht tot Dt 17, 8-13 (over de „rechter", die wordt vereenzelvigd met de figuren uit het boek Rechters) en tot Dt 18, 15-18 (over de „profeet" die Jahweh telkens, zoals Hij Moses opwekte, zal blijven opwekken). Daarenboven zijn de „priesters" de normale behoeders van het recht (21): Samuel bv. is „priester" (Ps 99) en „profeet" tevens, zodat „ambt" en „charisma" in zijn persoon innig samengaan (23). De eenheid van „rechter" en „profeet" wordt, in S.'s ogen, bewezen door het geval van Debora (Jdc 4, 4 v) en in dat (nogmaals) van Samuel (1 Sm 3, 20). Elias wordt getekend als navolger (d.i. „successor im Amte": 25) van Moses, en Eliseüs treedt in de rechten van Elias; Elias houdt onverschrokken aan Achab het „godsrecht" voor, en is thuis op de Mosesberg (de Sinaï of de Horeb). Ten slotte ziet S. de *Sitz im Leben* van het apodiktisch recht in de cultus van het (door hem gereconstrueerde) jaarlijkse Verbondsfeest; dit feest werd weliswaar, zo meent S., verdrongen door de „bond van de Koning met God" (27), maar naar de geest bleef het doorwerken in het Noordrijk (27). Teksten als Mi 6, 1 of Dt 6, 5; 12, 11 of Is 42, 4 worden ingepalmd en zonder meer als sporen van een „charismatische rechtsverkondiging" geduid (cfr. p. 33 waar sprake is van „freie amphiktyonische Propheten die die alte Rechtsverkündigung aktualisierend in die geschichtliche Stunde hineinbringen").

Men kan bezwaarlijk aan de indruk ontkomen dat hier een speculatieve constructie van de geest in het spel is. Het is bv. moeilijk de strict-eenmalige historiciteit van Nm 12, 1-8 in twijfel te trekken (zoals S. op p. 37 doet). In dezelfde gedachtengang is het lastig Dt zonder meer te omschrijven als „Rede Moses", d.i. „der charismatische Rechtsverkünder" (17; 20; 35). Evenmin is het aanvaardbaar Dt 17 en Dt 18 als slaande op hetzelfde „mosaisches Amt" te begrijpen (19), of alle profeten in verband te brengen met hetzelfde problematische instituut (32). En iedere lezer zal instemmen met S.'s uitspraak: „Het is ongemeen lastig de geschiedenis van het centraal ambt uit te stippelen" (22).

Waarschijnlijk gaat de hele constructie, die hier geboden wordt, uit van de (o.i. valse) veronderstelling dat de functie van Moses aetiologisch getekend wordt in de Bijbel, en dat aetiologieën berusten op instellingen en niet op eenmalige feiten (13). Men kan zich afvragen of dit juist is, en of de „ritus" niet juist teruggevoerd wordt naar een oergebeuren, m.a.w. dat een „mosaisch" ambt teruggaat op bepaalde gedragingen van Moses. Doch dan volstaat het niet op enkele gelijkaardige functies bij andere personen (naast Moses) te wijzen om een „charismatische instelling" te doen aanvaarden. — Ook op een ander punt schijnt ons S. „teveel te bewijzen" (maar, *qui nimis probat, nihil probat)*, nl. wanneer hij bij de vier „vrome" Judese koningen (Asa, Joas, Ezechias, Josias) een „verbondssluiting" vaststelt en hierin een spoor ziet van zijn „Verbondsfeest" (28).

Ofschoon goed gedocumenteerd, lijkt ons deze monografie op al te losse gronden te berusten.

J. De Fraine

Cuthbert Aikman Simpson, *Composition of the Book of Judges*, Oxford, Blackwell, 1957, 14 x 21,5, 197 blz., geb. 42/.

Deze studie is bedoeld als een voortzetting van Prof. Simpsons werk over *The Early Traditions of Israel* (1948). Volgens de auteur openbaren Jdc (evenals trouwens Sm en Kg) dezelfde litteraire structuur als de Hexateuch (6). Men moet nl. rekening houden met drie documenten: J_1 (rond 1030), d.i. de zuidelijke overleveringen, J_2 (tussen 950 en 850), d.i. de meer „noordelijke" Sinaï-traditie, en E (rond 700). Naast deze drie schriftelijke bronnen, vertoont het Boek der Rechters nog sporen van „deuteronomistisch" materiaal (bv. 2,6 tot 3,6; 10, 6-18), ja van een „post-deuteronomistische redactie" (bv. 10, 1-5; 12, 8-15). Een *Appendix* poogt te antwoorden op Eissfeldts kritiek ten overstaan van *The Early Traditions*, en wel bepaald op het punt van de afhankelijkheid van het document J_2 van het document J_1.

In weerwil van Prof. Simpsons noot 10 (p. 6) waarin hij zijn letterkundig standpunt (geschreven bronnen) tracht te rechtvaardigen (terwijl hedentendage meer aandacht geschonken wordt aan de mondelinge overlevering en aan „traditio-historische" kritiek), doet de uiterst doorgedreven *Quellenscheidung* wel enigszins anachronistisch aan. Wie kan, met een voldoende zekerheid, beweren dat het Schriftboek precies ontstaan is zoals deze moeizame analyses het ons willen doen aanvaarden?

J. De Fraine

Pierre Guichou, *Les psaumes commentés par la Bible. Ps. 1-50. (L'Esprit Liturgique* 14), Paris, Les Editions du Cerf, 1958, 12 x 19, 300 blz.

Ofschoon de titel van dit boek erop schijnt te wijzen dat hier aan exegetisch werk wordt gedaan (de Psalmen zoals ze voorkomen in het NT), is dit slechts voor een gering deel van de inhoud waar. Voor elke Psalm (van 1 tot 50) wordt weliswaar een korte samenvatting gegeven van de letterlijk-geïnspireerde betekenis; doch op die (met opzet?) kleurloos gehouden samenvatting wordt een meditatieve commentaar geplakt, die met de *sensus litteralis* (de door God primair gewilde en bedoelde zin) weinig verband houdt. Het principe lijkt wel zeer aanvaardbaar: het oude Israël, dat de Psalmen zong, heeft zich toegespitst in de persoon van Christus die op zijn beurt uitdijt in de Kerk; hieruit wordt geconcludeerd dat de Psalmen slechts „in hun volheid" (13) begrepen worden wanneer ze als „gebeden van de christenmens, in wie Christus zelf bidt" het christelijk gemoed aanspreken. Als „woord van God" zijn de Psalmen immers slechts een menselijke uiting van de „hemelse Psalm" die gezongen wordt in de Drieëne God (12); bijgevolg is alleen Christus, de Zoon die „Abba! Vader!" zegt, in staat de inhoud van het psalterium naar waarde te schatten en te beleven. Deze opvatting verwart (zoals zo dikwijls de *sensus-plenior*-theorie) de goddelijke „Openbaring" en het in tijd en ruimte beperkt inspiratie-charisma, waardoor bepaalde „openbaringen" aan het mensdom worden medegedeeld. De eigenlijke exegese wil precies de teksten verklaren *zoals* ze door de persoonlijk geïnspireerde hagiograaf (natuurlijk in functie van *zijn* tijd en van het theologisch inzicht van die tijd) werden voorgehouden. Alles wat daar bijkomt, kan wel het voorwerp uitmaken van een bijbelse theologie (dezelfde thema's in hun geleidelijke ontwikkeling, van de éne hagiograaf naar de andere), doch kan

geen authentieke *Schrift*verklaring genoemd worden. Om deze redenen lijkt het ons niet aangepast te gewagen van „de verrezen Christus, Meester-Koorleider" (15) of in elke psalm een betrekking met Christus te „ontdekken"; deze betrekking kan wel eens potsierlijk aandoen, als men bv. de oude Hadad-hymne van Ps 28 (29) gaat interpreteren als een „hulde aan de almachtige Stem van Christus" (177) of Ps 46 (47) als een „hymne aan Christus, Koning van het Heelal" opvat (272). Daarenboven wordt aan deze voorbeelden duidelijk dat het principe „Psalmist = Christus" hier overboord wordt geworpen, tenzij men zegt dat, in de Kerk, Christus zichzelf huldigt! Ook elders nog wordt de gedachte aan Christus in de Psalm *hineininterpretiert;* zo heet Ps 19 (20) een „gebed voor de overwinning van Christus" (128), of Ps 20 (21) een „dankzegging en een gebed *voor* Christus-Koning" (133) of Ps 32 (33) als een „Juichgeroep ter ere van Christus, de Heer van de wereld, en de Voorzienigheid van Zijn Kerk" (196).

Deze doorgedreven Christus-interpretatie, volgens dewelke elke Psalm zonder uitzondering, „de rijkdommen van Christus-Koning in zijn verschillende liturgische feesten oproept" (29, voor Ps 2), kan bezwaarlijk gegrondvest worden op het principe dat de Kerk deze psalmen (of ten minste enkelen onder hen) „op Christus' lippen legt" (34, voor Ps 3): in vele liturgische teksten gaat het om een duidelijke „sensus consequens" (de gevoelens die de vrome Psalmist uitdrukt, waren ongetwijfeld ook aanwezig in Christus, en moeten ook in ons aanwezig zijn).

Getuigt het werkelijk van fijngevoelig beluisteren van Gods geïnspireerd Woord, als men Jo 19, 8 „Ecce homo!" verklaart als een aanwijzen van de „volmaakte Mens" (14; 62)? Of als men Ps 13 (14), 2 uitlegt als een „ongerust-zijn van God" (88)? Is het, theologisch gezien, juist te spreken van de Kerk als van een „aardse uitbreiding van Jesus' *lichaam"* (95)? Welke zin heeft het te bidden *„voor* Christus-Koning" (133)? Waarom wordt „veritas" van Ps 35 (36), 6 niet vertaald door „fidelitas" (liever dan door „rechtschapen handelwijze"), in aansluiting bij de overigens geprezen (17) nieuwe latijnse vertaling (212)?

J. De Fraine

Charles Francis Whitley, *The Exilic Age,* London, Longmans, Green and Co, 1957, 14.5 x 22, VI + 160 blz., geb. 16/.

Het opzet van deze korte monografie is de drie grote profeten van de VIde eeuw v. Chr. in het licht van de eigentijdse geschiedenis te plaatsen. Wat van Deutero-Isaias gezegd wordt, dat hij nl. „zijn taak aanvaardde in het volle besef van de draagwijdte der historische gebeurtenissen die zijn roeping wettigden" (129) kan met evenveel recht gezegd worden van Jeremias en van Ezechiël. De auteur is zeer goed op de hoogte van de laatste ontdekkingen op geschiedkundig gebied, bv. wat betreft de chronologie van de Neo-Babylonische koningen (cfr 50, de Wiseman-kroniek, gepubliceerd te Londen in 1956). Anderzijds beweegt hij zich zonder moeite te midden van de letterkundige problemen die met Jeremias, Ezechiël of de Tweede Isaias verband houden.

Over het algemeen huldigt S. de klassieke stellingen aangaande de drie profeten. Ezechiël heeft alleen (sinds 593) in Babylon het profetenambt uitgeoefend (99); Deutero-Isaias kan niet in de IVde eeuw geplaatst worden (zoals in 1956 nog door U. E. Simon beweerd werd) (119 vv). Voor Jeremias alleen wordt afgeweken van de traditionele opinie: S. zoekt aan te tonen dat deze profeet eerst na de dood van Josias (608) zijn profetische prediking begon (35). De argumenten zijn echter niet zeer overtuigend: naast de bekende tegenwerping dat Jeremias niet geraadpleegd werd door de hervormer Josias (35), wordt aangevoerd dat in Jr 36 koning Joakim slechts door de profetieën die rechtstreeks verband hielden met de crisis van Karchemisj (605) kon verstoord zijn, en dat dus Jeremias' boek slechts op feiten van die tijd kon slaan. Het feit echter dat Jeremias' onheilspredikatie op het tijdstip van vóór Josias' hervorming zou kunnen slaan, wordt hierbij over het hoofd gezien; Jr 4, 9 is niet noodzakelijk in tegenspraak met Jr 22, 15-16 (de lof van Josias) als men het op het tijdstip vóór Josias' hervorming (rond 622) laat slaan. Zolang Josias leefde heeft Jeremias geen noemenswaardige profetische activiteit uitgeoefend; toen echter na de dood van de vrome koning alles opnieuw leek te beginnen, hervatte hij zijn werkzaamheid. Het is niet zeer elegant Jr 11, 1-8 aan een latere „deuteronomistische" hand toe te schrijven; misschien was het precies een lof van Jeremias voor Dt (42).

Het is wel enigszins jammer dat de auteur blijft vasthouden aan verouderde standpunten, als zou bv. Jeremias (6, 20; 7, 21) de cultus radicaal veroordeeld hebben (46) of als zou er geen individueel godsdienstig leven bestaan hebben vóór Jeremias' tijd (57-59). Deze twee verouderde opinies worden daarenboven door vrij eigenaardige redenen gestaafd. De cultus zou nl., in S.'s ogen, „de goddelijke aanwezigheid begrenzen" en aldus een „verkeerde opvatting over de godheid" onderstellen (49): een dergelijke bewering bewijst dat de auteur zich niet bewust is van de eigenlijke draagwijdte van het monotheïsme in Israël.

Dit laatste mag niet begrepen worden in termen van Griekse metafysika, maar men moet het „zijn" der godheid precies zien in de uitoefening van macht (cfr. p. 135, waar S. gewaagt van het „effectief-worden van Jahweh's macht buiten Israël"). In het begin, in de oudste teksten, is het krachtige machtgebied van Jahweh gelegen in Israël, maar reeds Amos ziet hoe Jahweh macht uitoefent buiten Israël (134-35; dit was geen vernieuwing, door Ezechiël pas aangebracht, zoals p. 101 schijnt te insinueren), en Deutero-Isaias constateert eindelijk de „onmacht van de afgodsbeelden" (142). Van het begin af aan van dit proces was Jahweh de machtige bij uitstek, de énig Machtige. — Het argument over het nationaal collectivisme vóór de tijd van Jeremias, als zou de oude opvatting „elke morele inspanning ontzenuwen" (100), lijkt zeker overdreven; en evenmin heeft het zin de positie van „enkeling" te plaatsen tegenover die van „rest van het gestrafte volk" (109). Mag men zeggen dat Mgr. Kissane zonder meer de eenheid van auteur in het Isaiasboek voorstaat (119)? Deze énige vermelding van een katholiek werk (ook Condamin wordt even vernoemd in een noot) waarbij het in een verkeerd daglicht geplaatst wordt, getuigt niet van een ruime onbevooroordeelde opvatting.

J. De Fraine

Friedrich-Wilhelm Eltester, *Eikon im Neuen Testament, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 23), Berlijn, Walter de Gruyter (Alfred Töpelmann), 1958, 16 x 24, XVI-166 blz., DM 28.

Eltester heeft met grote zorg het „eikôn"-thema in het hellenisme bestudeerd en fundeert op deze studie de uitleg van het paulinische gebruik. Willms had reeds voor hem Platoon en Philoon behandeld, doch had het onderwerp zeker niet uitgeput. De voornaamste verdienste van E. ligt in het zorgzaam isoleren der verschillende aspecten: hij onderscheidt nl. het spraakgebruik van de term in de verschillende perioden en groepen, de cosmologische en anthropologische betekenis van het thema, zijn relaties tot Sophia, Anthropos, Nous, Pneuma, Psychè, Logos. Emanatie, suggeneia, sympatheia van het beeld worden op een juiste wijze in betrekking gebracht met de lichtmetafysiek, de zonnecultus en de cosmische hypostasenleer. In de hellenistische anthropologie vinden we de Mens zowel als de Logos, directe uitstraling van de Godheid, gesteld tegenover het indirecte Beeld van God. De Mens is het voorwerp van Gods ambachtschap, maar ook zijn kind, Hem gelijkend. In Adam en Christus, oerbeeld en verheerlijking, zijn creatie en eschatologische vervulling de beide polen van het anthropologische dynamisme waardoor de Mens, als schaduw van de ideale Anthropos, opgenomen wordt door de hiërarchie der participerende hypostasen in de cosmische evolutie naar de apokatastatische verheerlijking.

De nadruk valt in deze studie zeker op het hellenistische denken, daarom juist is misschien de interpretatie van het paulinische gebruik van de eikôn-term wat mager uitgevallen. Deze uiterst betrouwbare en zorgzame studie heeft de neiging de paulinische teksten tot hun hellenistische of Joodse precedenten te herleiden. Elders *(Folia*, 10 (1956) 63-101 en *Augustinus Magister*, 1, 451-462) hebben we er reeds op gewezen hoe een reductie van het thema tot zijn filologische bronnen geen volledig recht laat wedervaren aan de oorspronkelijke betekenis van een tekst, of beter van een idee. De rol van de spiegel b.v. in de ideële metamorfose van het oorspronkelijk genitale en plastische thema heeft zeker in het paulinische denken een „mysterieus" aspect gebracht (vgl. de in dit nummer gepubliceerde studie van Chr. Wagner). Hehn had er reeds op gewezen hoe de oorspronkelijke genitale betekenis die we reeds vinden in de accadische en assyrische teksten doorwerkt tot in de hellenistische formulering van het zoonschap als lichtemanatie van het goddelijke in de brief aan de Hebreeën. In de hellenistische tijd is het thema reeds zo rijk aan litteraire en psychische affiniteiten dat wij slechts met grote moeite ertoe komen de verscheidene harmonieken op te sporen en te catalogiseren. In dit opzicht zijn er verschillende studies die de auteur dienst hadden kunnen bewijzen, zoals die van Giblet, Crouzel, Wilson, enz.

H. Somers

B.-M. Chevignard O.P., *La doctrine spirituelle de l'Evangile*, Paris, Editions du Cerf, 1958, 12.5 x 16.5, 228 blz.

Geschreven voor leden van de derde Orde van de heilige Dominicus en reeds gepubliceerd in het tijdschrift *France Dominicaine*, verschijnen een twintigtal vrome beschouwingen bij Evangelieteksten thans in boekvorm. De titel reikt verder dan de geboden inhoud, want slechts enkele aspecten van het Evangelie werden belicht, en dan nog alleen diegene, die het vroomheidsleven van godgewijden willen verdiepen. Of het, naast contemplatieven, ook mensen die in het volle leven staan, echt zal aanspreken, kan men betwijfelen. Daarvoor had de schrijver een moraliserende toon moeten vermijden en dieper bij de geest en de leer van het Evangelie blijven.

J. Vanneste

James M. ROBINSON, *The problem of history in Mark, (Studies in Biblical Theology,* 21), Londen, SCM Press, 1957, 14 x 21, 95 blz., 8/.

Het is een kenmerk van verschillende recente studies over de evangelies, dat ze trachten de grondopvatting te achterhalen van ieder evangelist. In deze zin heeft het belangrijke boek van CONZELMANN, *„Die Mitte der Zeit"* (zie *Bijdragen* 16 (1955) 429), een richting aangewezen. Een soortgelijke studie heeft J. Robinson hier besteed aan Markus. Het eerste hoofdstuk geeft een veelsprekend overzicht over de interpretaties van Mk. sinds 100 jaar: eerst beschouwd als louter historisch, daarna als zuiver theologisch of mythologisch, wordt het tweede evangelie nu juister gezien als „theologically understood history". Uit een accurate ontleding van de inleidingspericope (1, 1-13), vooral van 1, 9-12, blijkt, zegt R., dat de komst van de Geest bij het doopsel van Jezus en zijn overwinning op Satan in de woestijn de opening zijn van de eschatologische tijd: het ministerie van Jezus bestaat dan ook in de afkondiging van die nieuwe situatie (1, 15) en de voltrekking van de cosmische strijd tussen Satan en de kracht van de Geest. Vanuit dit centraal thema, dat inderdaad Mk. veel beter doet begrijpen, wordt heel het tweede evangelie dan verder bestudeerd. De duivelbezweringen spelen er een zo grote rol, omdat ze niets anders zijn dan de dualistische cosmische strijd in zijn historisch verloop; ook in andere mirakelen zijn nog sporen te merken van die stijl der exorcismen, b.v. in het stillen van de storm. De controversen van Jezus zouden in datzelfde licht moeten gezien worden, zowel de strijdgesprekken met de Joden als de discussies met de leerlingen; hetzelfde geldt nog voor doctrinale secties als de parabelen en de apocalyptische rede. In dit alles zijn veel dingen scherp gezien, al lijkt het wel dat R. zijn thesis te systematisch doorvoert zonder voldoende steun in de teksten. Hoe kan bv. uit 15, 23. 30-32 getoond worden dat aan het kruis de eschatologische strijd wordt voortgezet (53)? R. geeft soms toe aan dezelfde tendenz als vroeger Conzelmann, om de theologische strekking van de evangelist overal terug te willen vinden; vele teksten geven zonder meer traditiemateriaal door, dat eenvoudig over feiten bericht geeft. Volgens R. zou Mk. zijn opvatting over de geschiedenis als eschatologische tijd ook toepassen op de tijd na 30, d.i. de tijd van de Kerk. Al kan dit aanvaard worden, toch wordt het niet bewezen door deze ontleding van de apocalyptische rede, die gezien wordt als geschiedenis onder vorm van profetie.

Weinig studies nochtans hebben op zo stimulerende wijze doen uitkomen hoe origineel Markus' theologie is: ze komt dichter te staan bij die van Johannes. We zijn S. dan ook zeer dankbaar voor dit werk, dat van het tweede evangelie werkelijk iets fundamenteels heeft laten zien.

I. de la Potterie

Franz MUSSNER, *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?, Eine Auslegung von Markus 13,* Freiburg, Herder, 1958, 12 x 19, 80 blz., DM 4.50.

Dit is geen technisch commentaar, maar de tekst van drie voordrachten die te Trier werden gehouden door de welbekende exegeet over de apocalyptische rede van Marcus. De positie die hier wordt verdedigd is dat heel de rede handelt over het einde van de wereld, en niet over de val van Jeruzalem. Bevattelijk voorgesteld en soms geïllustreerd door moderne philosophie en literatuur, getuigt deze uiteenzetting toch van gedegen philosophie en literatuur, getuigt deze uiteenzetting toch van gedegen vakkennis; ze is aangepast voor gewone lezers, maar zal ook zeer nuttig zijn voor priesters en theologiestudenten. Over deze moeilijke en belangrijke bladzijde van het evangelie hebben we hier een soliede en heldere uitleg.

I. de la Potterie

C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John, An Introduction With Commentary And Notes On The Greek Text,* London, S.P.C.K., 1955, 16 x 25.5, XII + 531 blz., geb. 63/6.

Sinds het grote werk van Bernard over het vierde evangelie (1928), was in Engeland geen enkele wetenschappelijke Johannescommentaar meer verschenen die op het Grieks gemaakt was (Hoskyns was minder technisch, en gaf enkel de engelse tekst). Minder uitvoerig en met minder eruditie geschreven dan Bernard, is dit nieuwe boek toch niet minder critisch; zijn belangstelling gaat echter vooral naar het probleem van de achtergrond van Johannes' denken en naar zijn theologie. Hierdoor vertoont het heel wat gelijke trekken met het bekende werk van DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel.*

Buiten een paar bladzijden over de tekst, bevat de inleiding (1-121) vijf secties, die goed de oriëntatie van de commentaar weerspiegelen. De eerste beschrijft het probleem van het vierde evangelie en geeft zijn voornaamste literaire kenmerken (stijl, plan, bronnen, orde der pericopen): het gekozen plan is hoofdzakelijk theologisch en komt ongeveer overeen met dat van Dodd; o.i. is het te louter gemaakt op de thematiek, en niet voldoende gefun-

deerd op literaire indicia, waar men toch altijd van moet uitgaan om objectief te blijven. B. denkt verder dat Johannes een deel van zijn materiaal uit Marcus gehaald heeft (34-37), vooral voor het passieverhaal (18); voor het verplaatsen van pericopen, zoals Bultmann het zo onmatig gedaan heeft, voelt hij niets; ook hierin komt hij overeen met Dodd. Een aanzienlijk deel van de inleiding (22-55) besteedt hij aan de zo actuele vraag: „the Background of the Gospel". Hier beter dan overal elders ziet men hoe voorzichtig B. wil blijven: hij noemt dit probleem „unusually complicated" (22), en vindt contact (of althans verwantschap) van Johannes zowel met het O.T. en het Jodendom als met het populair platonisme, de griekse mysteriegodsdiensten en de gnose; het vierde evangelie biedt ons dus „a synthesis of Jewish and Greek thought" (32); als dat zo was, zou men dan niet eerder moeten spreken van een zeer eclectisch werk? B. is te veel gebleven bij algemene analogieën; uit een nauwkeurige studie van het vocabularium, zoals b.v. Kilpatrick het onlangs gedaan heeft, blijkt toch dat de typische woordenschat van het griekse denken precies ontbreekt bij Johannes. Is het niet te betreuren, dat B. nog geen gebruik heeft willen maken van de teksten van Qumran, onder voorwendsel dat het te vroeg is (33, nota)? Het is te vroeg voor synthesen en algemene theorieën, maar niet voor de studie van taal en stijl van de Qumranliteratuur. Het komt ons dus voor dat B. het vierde evangelie nog te „grieks" maakt. Het is wel waar, dat Joh. dichter komt te staan bij het griekse denken, doch we zouden menen dat het in deze zin is: hij heeft uit zijn taal die termen laten vallen, die te specifiek joods waren (wet, besnijdenis, reiniging, enz.) en heeft niet geprobeerd die te kerstenen zoals Paulus gedaan had; de eigen woordenschat van Johannes echter blijft fundamenteel geworteld in de joodse traditie. — Het vierde deel van de inleiding handelt over de theologie van Joh. (56-82). Dit deel is uitstekend. Achtereenvolgens wordt een kleine synthese geboden over de eschatologie van Joh., over zijn christologie, de mirakelen (met een zeer genuanceerde ontleding van het johanneïsch *sèmeion*, 63-65), het heil, de sacramenten, het mysticisme van Johannes, de H. Geest, de H. Kerk. Releveren we maar één punt: al geeft hij toe, dat er in Joh. mystische trekken zijn, toch spreekt B. niet gaarne van het mysticisme van Johannes. O.i. gaat hij te veel uit van de hellenistische mystiek. Heeft het woord mysticisme in de christelijke traditie niet een ruimere betekenis, die op Johannes helemaal toepasselijk is? — Ten slotte wordt nog gesproken over de oorsprong van het vierde evangelie. B. neemt de johanneïsche authenticiteit niet aan. We zijn verwonderd geweest over zijn scepticisme aangaande het getuigenis van Irenaeus, en begrijpen ook niet goed, dat hij het evangelie en de brief niet aan dezelfde auteur toeschrijft, wat tegenwoordig toch vrijwel algemeen gedaan wordt.

Op het detail van de commentaar kunnen we niet ingaan. Men vindt er dezelfde eigenschappen als in de inleiding: grote voorzichtigheid in het afwegen van de opinies en verklaring van de uitdrukkingen van Joh. door parallelle teksten uit verschillende milieux, al wordt hier wellicht toch een voorkeur getoond voor de joodse achtergrond. De commentaar valt ook op door zijn soberheid; misschien had, naast de detailuitleg, nog meer belang kunnen gehecht worden aan de synthetische verklaring van het geheel der afzonderlijke scènes; voor Johannes vooral is dit bijna onontbeerlijk. Als besluit kunnen we zeggen dat we hier een Johannescommentaar van hoogstaande kwaliteiten rijker geworden zijn: naast de werken van Bultmann en Dodd zal men hem voortaan niet meer kunnen missen.

I. de la Potterie

Studies in the Fourth Gospel, Edited by F. L. Cross, London, Mowbrays, 1957, 14 x 20.5, 114 blz., geb. 12/6.

Ook in Engeland merkt men tegenwoordig de belangstelling voor de johanneïsche studies. In 1956 werd te Oxford een reeks conferenties voor theologen gehouden over het vierde evangelie; ze worden gepubliceerd in dit boekje, dat een vervolg is op *Studies in Ephesians*, een jaar vroeger verschenen bij dezelfde uitgever. De huidige exegetische richting wordt men zeer goed gewaar: de meeste bijdragen worden besteed aan de grondvisie van Johannes of aan zijn theologie. J. N. Sanders behandelt toch nog het probleem van de authenticiteit: hij herneemt, zonder ze beter te bewijzen, de oude theorie dat de leerling die Jezus liefhad (*ègapa*) Lazarus zou zijn. Over het zeer actueel probleem van *„The Religious Background of the Fourth Gospel"* geeft ons G. D. Kilpatrick enkele uitstekende bladzijden: door enkele peilingen in het vocabularium toont hij dat de taal van Johannes niet die is van de hermetica of van het gnosticisme maar van de Griekse Bijbel. C. H. Dodd ziet in „de openbaring van Gods glorie in Christus" het grondthema van de proloog, die aldus als een uiting kan worden beschouwd van *„Christian worship"*; dit is wel juist, doch het wordt o.i. minder gelukkig uitgewerkt, omdat in de proloog nog te veel grieks-platoonse elementen worden gevonden. Twee mooie artikelen sluiten nauw bij elkaar aan: *„The Fourth Gospel*

an *Act of Contemplation*", door B. LINDARS, en „*Faith and Vision in the Fourth Gospel*" van G. L. PHILLIPS; met recht erkent deze laatste een gradatie in de verschillende woorden voor „zien", zodat alle culmineren in het woord „geloven"; deze studie vult die van Cullmann (in de *Mélanges Goguel)* zeer goed aan. Drie andere auteurs hebben een theologisch thema gekozen: C. J. BARKER, „*Repentance and the New Birth*" (meer een stuk religieuze filosofie dan exegese); U. E. SIMON, „*Eternal Life in the Fourth Gospel*"; E. EVANS, het woord *agapan* bij Johannes. Deze studie is de beste van de drie; voor 21, 15-17 (verschil tussen *agapan* en *philein*) wordt nochtans een uitleg gegeven die onnatuurlijk is en niet kan overtuigen. Ten slotte wordt door T. PARKER nagegaan welke rol het vierde evangelie speelt in de theologie van K. Barth. Minder uitvoerig dan de soortgelijke bundel *(L'Evangile de Jean,* Desclée De Brouwer, 1958) aan katholieke zijde verschenen, bewijst dit boekje toch duidelijk hoe in verschillende milieux de grondoriëntatie bij de studie van Johannes ongeveer dezelfde is. Dit is belangrijk en ten zeerste verheugend, vooral wanneer men bedenkt hoe uiteenlopend de posities waren vóór vijftig jaar.

I. de la Potterie

M.-E. BOISMARD O.P., *Du Baptême à Cana (Jean, 1, 19 - 2, 11), (Lectio divina,* 18), Paris, Editions du Cerf, 1956, 14 x 23, 168 blz., ing.

P. Boismard is een van onze beste Johanneskenners. Zijn studies getuigen steeds van een uitgebreide eruditie in verschillende domeinen; tevens heeft hij als weinigen de rijke symboliek en theologische diepte van Johannes gevat. Deze commentaar op Joh. 1, 19-2, 11 is een vervolg op „*Le prologue de saint Jean*", dat in dezelfde collectie verscheen. Meer nog dan in dat boek is P. B. hier zeer persoonlijk: indien sommige van zijn interpretaties niet zullen aanvaard worden, voor verschillende andere moet men erkennen dat ze echte vondsten zijn, die de exegese van Johannes rijkelijk vernieuwen.

P. B. meent, o.i. terecht, dat de hier behandelde periode over een week loopt; ook thematisch vormen deze dagen een sterke eenheid, want ze worden doorlopen door één gedachte: de openbaring van de Messias. We zouden toch minder graag spreken van de nieuwe schepping: dit thema is meer paulinisch dan johanneïsch. In 1, 28 leest P. B. Bethabara i.p.v. Bethanië, wat een diepe symboliek insluit (= domus transitus): Johannes doopte in de Jordaan op de plaats waar eenmaal Israël het Beloofde Land was binnengetrokken. Vooral verdient onze aandacht de nieuwe uitleg die gegeven wordt voor 1, 29: door de titel Lam Gods wordt niet op de eerste plaats de lijdende Dienaar van Is. 53 aangeduid, doch de Dienaar als profeet en leraar van Is. 42; Christus neemt de zonden der wereld weg door zijn waarheid, die de mensen in staat stelt niet meer te zondigen; tegelijk echter wordt een allusie gemaakt op het lijden van Is. 53. Een sterke bevestiging van deze exegese zouden we zien in de doopperícope van de synoptici, waar duidelijk deze twee aspecten van de Ebedfiguur erkenbaar zijn. In dezelfde lijn worden verder de vv. 35-39 prachtig uitgelegd: Christus wordt voorgesteld als de Leraar die men moet volgen, als de Wijsheid die men moet vinden; heel deze pericope staat op de achtergrond van de grote wijsheidsteksten. In v. 41 wordt „'s morgens vroeg" gelezen; dat zouden we ook graag aanvaarden, al lijkt het argument langs het aramees (84, n. 3) ongegrond: *qaddim* vóór een werkwoord betekent nergens dat die handeling 's ochtends gebeurt. Voor de Canapericope wordt de symboliek van de wijn suggestief en overtuigend uitgewerkt: de wijn wijst niet op de Eucharistie, niet alleen op het nieuw verbond, doch meer speciaal op de nieuwe leer tegenover de joodse wet (nogmaals het wijsheidsthema). De rest van de uitleg van deze moeilijke bladzijde heeft ons minder bevredigd: het *uur* zou het uur zijn van de openbaring van de Messias door zijn wonderen; doch de joodse teksten die hiervoor geciteerd worden hebben nergens het woordje „uur". Moest men niet eerder uitgaan van de betekenis van het woord elders bij S. Jan zelf? Zo we deze enkele critische bedenkingen hebben gemaakt, dan is het om te laten zien hoe hoog we deze commentaar hebben geprezen. We hopen dat P. B. verder zal gaan in deze reeks publicaties, om eens te komen tot de grote nieuwe Johannescommentaar, die aan katholieke zijde zo dringend verwacht wordt.

I. de la Potterie

Reich Gottes nach den Urkunden der heiligen Schrift, München, Kösel-Verlag, 1957, 10.5 x 18, 377 blz., DM 7.80.

Deze 'Kösel-Bibel' is bedoeld als een handleiding bij het godsdienstonderricht. Zoals de H. Schrift heel het heilshandelen Gods onder de titel Rijk Gods samenvat, zo bevat deze bloemlezing de voornaamste teksten uit Oud en Nieuw Testament, die handelen over de verlossende werking Gods. Naast vertalingen vinden we er ook korte samenvattingen van langere passages, terwijl op verschillende plaatsen een korte uitleg wordt gegeven. De

psalmen zijn ontleend aan de vertaling van Guardini. Het boek kan zodoende goede diensten bewijzen bij het godsdienstonderwijs alsmede bij het groepsgewijze bestuderen en overwegen van de gewijde tekst.

J. Mulders

HISTORISCHE THEOLOGIE

Hermann Diem, *Der Irdische Jesus und der Christus des Glaubens, (Sammlung gemeinverständlicher Vort. u. Schr. a. d. Gebiet d. Theologie u. Religionsges.,* 215), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1957, 15 x 23, 20 blz., ing. DM 1.90.

In het fel debat dat Bultmann heeft veroorzaakt over het probleem van de historische Jezus, behoort H. D., met P. Althaus e.a., tot diegenen die beslist positie hebben genomen tegen het louter subjectivisme van de kerygmatheologie. Welke verhouding bestaat er, vraagt hij, tussen de aardse Jezus en de Christus van het geloof? In tegenstelling tot Bultmann, erkent hij het recht en de noodzakelijkheid van deze historische vraag: men moet zoeken naar de continuïteit tussen de verkondiging van Jezus zelf en die van de apostolische Kerk. Het is reeds enorm veel dat dit wordt erkend. Moet men echter niet verder gaan? Wanneer S. de theologische vraag stelt, of de gepredikte Christus wel identiek is met de aardse Jezus, geeft hij als enige waarborg: het geloof in de prediking der Kerk. Ongetwijfeld is de geloofszekerheid geen besluit van historische argumenten; doch zijn deze niet normaal de steun en de voorbereiding die de geloofsakt mogelijk maken?

I. de la Potterie

Paul Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie,* 48), Gütersloh, Bertelsmann, 1958, 15 x 22.5, 52 blz., DM 4.80.

In deze acht lessen neemt Prof. Althaus positie tegen de stellingen van R. Bultmann (en van diens verdediger Fr. Gogarten) in verband met de historiciteit van Jesus, in zoverre deze gevorderd wordt door het kerygma of niet.

Na een historische inleiding op het probleem, waardoor stilaan het Christus-principe de plaats gaat innemen van de Christus-persoon (met teksten uit 1806 van Fichte, uit 1911 van Troeltsch, en van de moderne *Berner Schule*), grijpt A. het grondprincipe van Bultmann aan, alsof het kerygma niets te maken heeft met de „historische" (niet „geschichtliche", d.i. actief doorwerkende) Jesus. Bultmann schijnt aan te leunen bij de (correct te begrijpen) bewering van M. Kähler (1892): „Der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus". Hieruit mag niet geconcludeerd worden dat het al of niet historisch zijn van Jesus niet het minste belang zou hebben voor het kerygma; want „het kerygma is in de historie verankerd" (12). Eigenlijk verdenkt Bultmann elk onderzoek naar de historiciteit van Jesus ervan, dat het een objectief „bewijs" wil leveren voor het geloof. Maar hierop antwoordt A.: „Het Woord Gods is zowel getuigenis van een echte gebeurtenis als van de zin dier gebeurtenis" (16). Niet alleen het „existentialistisch" begrip van de geschiedenis, ook het „historisch-feitelijke" behoort tot de historie. Vooral het „heilsgebeuren" geschiedt te midden van een historisch verloop (32); de geschiedenis die in het kerygma aan ons tegenwoordig wordt gesteld, heeft een onloochenbare „historische dimensie" (38). Zeer fijn analyseert A. ons historisch aanvoelen van Jesus' historiciteit: ook als vele details „onbewijsbaar" blijven, blijft er toch een totaalbeeld over, waarvan we, menselijkerwijze gesproken, zeker zijn (43). Ten slotte besluit Prof. A. dit pleidooi voor de legitimiteit der historische vorsing, ook wanneer het geldt de persoon van Jesus en het in Hem voltrokken handelen Gods te benaderen met tegenover Bultmann's radikaal dilemma: „Helpt Christus mij, omdat Hij Zoon van God is; of is Hij zoon van God, omdat Hij mij helpt?" (Bultmann verkiest het tweede antwoord), zich resoluut te houden aan de oude christelijke overtuiging: „Het Rijk van God transcendeert de leniging van de menselijke existentie-nood" (52).

J. De Fraine

H. Lietzmann, *Kleine Schriften,* I, *Studien zur spätantiken Religionsgeschichte,* herausgegeben von K. Aland *(Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* Bd. 67 = V. Reihe, Bd. 12), Berlin, Akademie-Verlag, 1958, 16.5 x 23.5, X + 486 blz. u. XV Tafeln, geb. DM 47.—.

Zoals in het voorwoord wordt meegedeeld, gaat de oorsprong van deze verzameling terug op het laatste levensjaar van Lietzmann (1941). De uitgever stelde toen met L. een lijst op van die studies, welke hij zelf als de belangrijkste beschouwde en die men bij wijze

van Festschrift op zijn 70ste verjaardag wilde publiceren. De tijdsomstandigheden lieten niet toe het plan uit te voeren. Eindelijk ligt de eerste band voor ons. Hierin zijn verschillende studies bijeengebracht over *Spätantike und Christentum* (3-236), *Literaturgeschichte* (237-364), *Handschriftenkunde und Epigraphik* (365-445) en *Geschichte der christlichen Kunst* (447-486). Het zijn grotendeels opstellen die vanwege L's zo omvattend werkterrein over allerlei tijdschriften zijn verspreid en daarom moeilijk bereikbaar. Daarom is deze verzameling te begroeten. Het voornaamste heeft men nu bijeen. Enkele onderwerpen mogen volstaan: probleem van de laat-antieken, gnosis en magie, Petrus te Rome gemarteld, oude Kerkorde, probleem Kerk-Staat in de oude Kerk, de brievenverzameling van Augustinus, het te Jena bewaarde Irenaeus-papyrus, ontstaan der christelijke kunst etc. De tweede band zal tekstcritische studies over het N. Testament bevatten alsmede onderzoekingen over de geschiedenis van de eerste eeuw, terwijl in een laatste deel L's voornaamste bijdragen op het gebied van de liturgiegeschiedenis en de algemene geschiedenis der wetenschappen zullen worden gepubliceerd. Tevens worden hierin een biographie en bibliographie opgenomen.

Natuurlijk is de visie van L. in veel zaken geschiedenis geworden. Dit neemt echter niet weg dat het voor een goed verstaan der huidige opvattingen zeer dikwijls noodzakelijk zal zijn, naar deze *Kleine Schriften* terug te gaan. De uitvoering is voortreffelijk en achterin bevinden zich 15 mooie foto-pagina's.

J. Mulders

Homélies pascales, III, *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, Etude, édition et traduction par F. Floëri et P. Nautin, (*Sources chrétiennes* No. 48), Paris, Editions du Cerf, 1957, 13 x 20, 186 blz.

Hier wordt het derde deel gepubliceerd van de reeks paashomilieën in deze collectie. In *Migne* (P.G. 59, 723-756) kan men ze alle bijeen vinden onder de spuria van Chrysostomus. Zoals P. N. in de eerste delen heeft aangetoond behoren de vijf eerste van deze homilieën tot de traditie van Origenes, de zesde tot de traditie van Hippolytus, terwijl de laatste, die hier gepubliceerd wordt, van een zeer speciaal genre is. Ze werd geschreven in Klein-Azië in 387, en, al vertoont ze een zekere gelijkenis met de werken van Gregorius van Nyssa, toch is ze zeker niet van hem. Deze uitgave is prachtig, zoals van P. Nautin kon verwacht worden. In de uitvoerige inleiding wordt gehandeld over de tekst, de datum van deze homilie en haar auteur, maar vooral over haar inhoud: onze homileet wil uitleggen waarom, in tegenstelling tot Kerstmis en andere feesten, Pasen niet op een vaste datum valt. Hij polemiseert tegen de Joden en verschillende ketters over de datum waarop Pasen dient gevierd te worden, en geeft de redenen aan van de praktijk der Kerk: de passie van Christus is gebeurd op wel bepaalde momenten; het christelijk pascha, dat er een navolging van is, moet op dezelfde tijden gevierd worden. We krijgen hier een curieuze maar interessante reeks symbolische verklaringen voor de datum van Christus' lijden. In de inleiding worden ze uitvoerig becommentarieerd.

Over de voortreffelijke uitgave hebben we maar een enkele bemerking te maken. P. 125, 23 staat, na παραβάται, in alle handschriften τοῦ χρίσματος te lezen; dit woord werd als corrupt beschouwd, omdat de uitdrukking „overtreders van de zalfolie" (Migne: transgressores unctionis) geen zin scheen te hebben. Maar in deze collectie homilieën wordt het strijken met bloed op de deuren van de Israelieten in Egypte herhaaldelijk beschouwd als een typus van de zalving der ziel *door het geloof* bij het doopsel (cfr. vooral: *Homélies pascales*, I, 79, 11-12; 85, 3-4; en P.G. 59, 734, reg. 16-17). Het *chrisma* (datgene waarmee de ziel wordt gezalfd) is dan het geloofsobject, de wijsheid van Christus. De „overtreders van de zalfolie" moet dan betekenen: de overtreders van de geopenbaarde waarheid, het christelijk geloof, wat in de context een zeer goede zin geeft.

I. de la Potterie

E. J. Hughes, *The participation of the faithful in the regal and prophetic mission of Christ according to saint Augustine*, Mundelein, Illinois, Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum (dissertationes ad lauream 26), 1956, 15 x 23, VIII + 97 blz.

Een met grote zorgvuldigheid gemaakt overzicht over de leer van Augustinus, voor wie deze leer over het priesterschap der gelovigen weliswaar niet zo centraal is als voor ons, maar een noodzakelijke consequentie van de bij hem veel meer op de voorgrond staande leer over het Mystieke Lichaam.

J. Mulders

Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, James Clarke, 1957, 13.5 x 20.5, 252 blz., geb. 16/.

Dit is de vertaling van het in 1944 verschenen *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise*

d'Orient door de intussen overleden professor aan het orthodoxe Institut St. Serge van Parijs, Wl. Lossky. Het geeft een knap overzicht van de theologie der niet geunieerde Oosterlingen en is voor Westerlingen zeer kostbaar om scherper de grote tegenstellingen te gaan beseffen tussen twee geloofsbelijdenissen die men gewoonlijk als zeer dicht bij elkaar staande beschouwt. Dit zijn ze inderdaad vrijwel in hun geloofsformulering maar dat blijven ze niet langer in hun theologie. Het verwerpen van het „Filioque" in het centrale Drievuldigheidsdogma, de opvatting der ongeschapen „energieën" in de leer over God, vinden hun terugslag in alle vertakkingen der geloofsleer. Het werk geeft alleszins een hoge dunk van de speculatieve kracht der Oosterse traditie en van de organische manier waarop ze leven en leer verbindt. Ongelukkigerwijs laten de confrontaties met het Westen — die de auteur trouwens eerder wilde vermijden want zijn opzet was niet polemisch — de westerse theoloog onvoldaan: deze kan onmogelijk in de voorstelling van de Drievuldigheidsleer, van de Onbevlekte Ontvangenis, van de heiligmakende genade, van de leer over de verdiensten, van de verhouding natuur-genade, van passiviteit en activiteit in het geestelijk leven, van de navolging van Christus, de ware intentionaliteit erkennen van zijn eigen traditie, al heeft de gangbare voorstelling in het Westen meer dan eens aanleiding gegeven tot het misverstand waarvan de auteur getuigt. De Westerse schrijvers niet minder dan de Oosterse, wensen intelligent begrepen te worden. Het zou goed geweest zijn als de vertalers de noten bijgewerkt hadden volgens de laatste literatuur: het gaat b.v. niet meer aan over de identiteit van Ps. Dionysius te spreken zonder de hypothese van Honigmann te vermelden, noch in 1957 te verwijzen naar het Benedictijner Prioraat van Amay-sur-Meuse. Alles samen een zeer nuttig boek voor de kennis der Orthodoxie, getuigend van een zeer rijke belezenheid in de Vaders en van een grote denkkracht, maar misleidend waar het Oost en West confronteert. En wanneer kennen we in het Westen leke-theologen van Lossky's formaat zoals er wel meer voorkomen in het Oosten?

R. Leys

Georg WUNDERLE, *Das geistige Antlitz der Ostkirche*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1949, 14.5 x 21, 160 blz., DM 1.80.

De bekende duitse godsdienstpsycholoog heeft in dit boek een verzameling van zes opstellen, waarvan slechts de laatste nog niet eerder verschenen was, uitgegeven. De kern van deze bijdragen wordt gevormd door de opstellen over Symeon de Theoloog, en over Nicolaus Kabasilas, de twee markante vertegenwoordigers van de Byzantijnse mystiek. Juist de mystiek geeft aan de Oosterse Kerk haar wezenlijke kenmerken. De titels van de opstellen mogen hier volgen. Das geistige Antlitz der Ostkirche; Wesenszüge der byzantinischen Mystik, aufgezeigt an Symeon dem Jüngeren, dem Theologen; Über die heiligen Ikonen; Aus der heiligen Welt des Athos; Die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als ethische Aufgabe in des Nikolaus Kabasilas Leben in Christo; Ost und West, Gegensatz und Ausgleich in religiöser Sicht.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Christus Victor Mortis, (Terza settimana teologica 23-27 Settembre 1957), Roma, Piazza della Pilotta, 1958, 16 x 24, 324 blz., L 1300.

Als algemeen thema voor de derde theologische week, door de Pont. Un. Gregoriana gehouden, had men gekozen: Christus Victor mortis. Uiteraard beoogde men niet over dit actueel en veelomvattend mysterie een volledige theologie te presenteren. Veeleer wilde men zich beperken tot het historische feit van Christus' verrijzenis en dit mysterie onder enkele aspecten nader beschouwen.

In het eerste dogmatische deel geeft L. Ciappi O.P. een inleidend artikel over de verrijzenis der doden volgens de katholieke leer; J. Alfaro S.J. beschouwt de openbaring van de Vader door de verheerlijkte Christus; W. Van Roo S.J. de verrijzenis van Christus als instrumentele oorzaak van genade en J. Wright S.J. de voltooiing van het heelal door Christus.

Het tweede deel heeft betrekking op de bijbelse theologie. In een helder en instructief artikel bepaalt S. Lyonnet S.J. de soteriologische waarde van Christus' verrijzenis volgens Sint Paulus; Teodorico da Castel S. Pietro O.F.M. Cap. onderzocht het hemels priesterschap van Christus volgens de brief aan de Hebreeën; Mons. S. Garofalo de „escatologia intermedia" bij Sint Paulus en S. Tromp de betekenis van „caput influit sensum et motum" volgens de medische kennis van Paulus (en Lucas).

In het derde, kritisch en apologetisch, deel stelt E. Dhanis S.J. een minutieus onderzoek in naar de begrafenis van Jesus en het bezoek aan het graf volgens het Evangelie van St.

Marcus. Hierin is ook de Formgeschichte aan het woord. K. Prümm S.J. onderzoekt de zogenaamde verrijzenis buiten het christendom, terwijl V. Marcozzi S.J. Christus' verrijzenis onder medisch-psychologisch opzicht beschouwt.

In het laatste deel bespreekt H. Schmidt S.J. Christus' verrijzenis volgens de latijnse liturgie en A. Raes S.J. volgens de bizantijnse liturgie. L. Mendizábal S.J. ten slotte vat het geestelijk leven op als een groeiende deelname in Christus' verrijzenis.

Meer dan als lijvige aflevering van het tijdschrift *„Gregorianum"*, 39 (1958) 203-524, levert deze interessante maar veeltalige verzameling (Latijn, Italiaans, Spaans, Frans, Engels) in boekvorm enig bezwaar op bij de belangstellende lezer.

P. Ploumen

La nouvelle Eve, IV, (Etudes mariales, Bulletin de la Société française d'Etudes mariales 1957), Parijs, Lethielleux, 1958, 16 x 25, 120 blz.

Dit is het vierde deel van de jaarlijkse *Etudes Mariales* aan het thema van „La nouvelle Eve" gewijd. Na een samenvatting van de voorgaande drie delen door H. RONDET S.J., die vooral de „geschiedenis" van het thema hebben behandeld, worden ons volgende studies aangeboden: *L'innocence originelle de la Nouvelle Eve* door J. H. NICOLAS O.P., waar het speculatief verband wordt gelegd tussen Maria's onschuld en haar Onbevlekte Ontvangenis. — *La Nouvelle Eve „adjutorium simile sibi" du Nouvel Adam* van de hand van G. FRÉNAUD O.S.B. De scripturistische basis van die bijdrage komt ons zwak voor zonder daarom het goed recht te miskennen van een „socia-redemptoris-theologie" waarvoor zeer vele kerkelijke documenten pleiten. — *Mater Viventium* van Abbé PINTARD, een van de beste bijdragen. — *Portée spirituelle et pastorale des rapports entre Marie et l'Eglise, ou la Nouvelle Eve* door M. BARRÉ S.M.M. Het geheel wordt afgesloten met een studie nogmaals van de hand van J. H. NICOLAS O.P., *Le thème de la Nouvelle Eve dans la synthèse mariale.* — Het treft dat de theologen het er tegenwoordig over eens zijn de sluitsteen van Scheeben's mariale synthese, het „bruidelijk moederschap", te verwerpen als onvoldoende verantwoord door de Traditie. Kan het thema van de Nieuwe Eva die rol vervullen? Het behelst een dubbel aspect: Maria door haar gehoorzaamheid maakt Eva's ongehoorzaamheid ongedaan, wat reeds te lezen staat bij Justinus, Irenaeus, Tertullianus — vervolgens: gelijk Adam in Christus als Hoofd der mensheid „gerecapituleerd" wordt, in de irenaeische betekenis van het woord, zo wordt het Eva, de eerste moeder der mensheid, in Maria als „moeder der levenden". Het Nieuwe-Eva-thema is tenslotte maar een ruimere manier het goddelijke moederschap uit te drukken dat o.i. het reële principe der mariologie blijft. Het doet genoegen op het einde van Nicolas' laatste bijdrage volgende twee reserves te lezen: 1) Tout d'abord on ne saurait donner comme explicitement traditionnel le thème de la Nouvelle Eve entendu avec cette ampleur. Il est le résultat d'une élaboration théologique... 2) La théologie de la Nouvelle Eve comporte une large part de théologie métaphorique. Nous avons certes essayé de dégager, des images sensibles, des concepts précis et solides, susceptibles de transposition. Ce n'est jamais sans un peu de subtilité qu'on y parvient... Comparer un tel consortium (van Christus en Maria) avec celui de l'homme et de la femme, surtout avec celui d'Adam et Eve, parler non seulement de ressemblance, mais d'intentionnelle reproduction, concrétiser ainsi l'idée de „consortium" en celle de Nouvel Adam et de Nouvelle Eve, c'est enrichir, certes, cette idée, de ce qu'apporte celle de „restauration", de lien historique entre l'Incarnation et la Création de l'homme, mais c'est nous obliger aussi à beaucoup d'esprit de finesse et de légèreté, à une sorte de dialectique ailée qui prend assez difficilement la forme démonstrative, ou qui ne la prend pas sans s'alourdir

LITURGIE

Dr. J. F. LESCRAUWAET M.S.C., *De liturgische beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief;* een fenomenologische en kritische studie, Bussum, Paul Brand, 1957, 15 x 22, 257 blz., ƒ 8.90.

In dit boek wordt beschreven, hoe de liturgische beweging onder de Nederlands Hervormden zich de laatste vijftig jaar heeft ontwikkeld. Schr. bewandelt hierbij de weg der fenomenologische methode. Na eerst de traditionele vormen der eredienst getekend te hebben, toont hij ons de vele pogingen en experimenten tot verdieping en ontwikkeling ervan. Terwijl de eerste initiatieven nog maar zeer aarzelend zijn, begint men rond de dertiger jaren zich meer oecumenisch te oriënteren. De theologische reflexie aangaande de Kerkidee heeft haar terugslag op de liturgie. Na de oorlog gaat de leiding der Hervormde Kerk zich meer direct met deze tot dan toe meer private initiatieven bezig houden, hetgeen tot gevolg heeft dat men meer het zelfbewustzijn van de eigen Kerk naar voren brengt en vrij

gereserveerd staat tegenover alles wat katholiserend is. Een drievoudig middelpunt wordt in de eredienst naar voren gebracht: preek, doop en avondmaal, drie vormen van evangelieverkondiging. Dit alles krijgt zijn beslag in het Dienstboek, dat in 1955 na een laatste revisie aan de gelovigen werd aangeboden. Voorlopig is hiermee de liturgische vernieuwing vastgelegd. T.o.v. de voor-oorlogse tendenzen is er een verstarring ingetreden in reformatorische zin: het avondmaal is geen middelpunt geworden. Schr. stelt zelfs vast, dat „de synode in haar dienstboek de gescheidenheid heeft bestendigd" (225), omdat „zonder eucharistische Christus we nooit tot hereniging zullen geraken" (ib.). Schr. spreekt de hoop uit dat de Hervormde Kerk zich toch nog verder zal weten te ontwikkelen, maar het zal nog wel zeer lang duren.

Dit boek is belangrijk voor een goed begrip van de liturgische beweging onder het hervormd Protestantisme ten onzent. Dank zij de gevolgde methode kan Schr. ons op heldere wijze het klimaat schetsen van de eredienst der Hervormde Kerk (14 ss.; 29 ss.: 39 ss.). Duidelijk treedt naar voren de tweeslachtigheid en het eclecticisme bij de overname van teksten uit de oude Kerk (211; vooral 214 ss.). — Voor liturgisten alsmede dogmatici een belangrijk werk!

J. Mulders

V. G. Little, *The sacrifice of praise, An introduction to the meaning and use of the divine Office*, London-New York-Toronto, Longmans, Green and Co, 1957, 13 x 18.5, XIV + 200 blz., 10/6.

Een eenvoudig en overzichtelijk geschreven boekje over de geschiedenis en de structuur van het breviergebed. Men vindt hier de voornaamste gegevens bijeen.

J. Mulders

KERKGESCHIEDENIS

Michael Pfliegler, *Dokumente zur Geschichte der Kirche*. Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1957, 2. neubearbeitete und vermehrte Auflage, 14.5 x 21, 738 blz.

Reeds in 1938 verscheen van de hand van P. een keuze van 192 documenten uit de kerkgeschiedenis. In deze tweede editie zijn er nog ongeveer 130 aan toegevoegd. Ze zijn alle in het Duits vertaald, hoewel soms de oorspronkelijke taal erbij gegeven wordt. Het boek pretendeert niet een „Quellen zur Kirchengeschichte" te brengen. Het wil slechts documenten geven voor hem „der in der lebendigen Begegnung von Kirche und Welt das unmittelbare Zeugnis der Geschichte aufzurufen genötigt ist" (p. 7). Het ontstond dan ook „vanzelf" uit de behoefte van een studentenzielzorger, en is hoofdzakelijk bestemd voor leraar en zielzorger, ter verlevendiging van zijn godsdienstonderricht enz. Het wil het getuigenis der geschiedenis zelf laten spreken, en vertrouwt dat de waarheid vrij zal maken (p. 6). Duidelijk is derhalve dat het zeer veel documenten geeft uit het jonge en jongste verleden: de keuze is verder veelal bepaald „von der grossen Gegenwartsbedeutung mancher geschichtlichen Zeitabschnitte" (ibid.). Om een idee te geven van inhoud en keuze, volgt hier een korte opsomming. 34 Documenten zijn genomen uit de oude kerkgeschiedenis; 88 uit de Middeleeuwen; 66 uit de tijd der Reformatie en de Protestantisering; volgen enige documenten over de Jezuietenorde, de Vrijmetselaars, het Gallicanisme, het Josephisme, de Franse Revolutie enz. De 19e eeuw is vertegenwoordigd met 24 documenten. Voor wat betreft de 20e eeuw geeft het boek documenten over het Verdrag van Lateranen, het Nationaal-Socialisme en de Kerk (33), het Communisme en de Kerk (19). P. eindigt met enige documenten over de oecumenische Beweging en de K.A. Wij mogen dit boek van harte aanbevelen.

J. R.

Ernst Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen*. IV, Basel, Verlag Friedrich Reinhardt, 1957, 17 x 23, 520 blz., geb. Zw. frs. 40.55, DM 39.—.

In deze vierde band heeft de S. volgens de methode die hij ook in de drie vorige delen volgde, uit de meest verschillende schrijvers — en er moet een geweldige massa arbeid in dit werk schuilen — van het begin van de 16e eeuw tot aan het midden van de 17e, passages gelicht die hij verklaart met biographische bijzonderheden en textanalyses en die betrekking hebben op de eigentijdse verwachting van de uitbreiding van het Godsrijk of op de eschatologische voltooiing ervan. Vooraf gaan drie getuigenissen, die, naar zeggen van S., „der Reformation vorangehen oder von ihr noch nicht berührt sind": nl. Columbus, het anonieme werk *Bürde der Kirche*, en Erasmus. Dan volgen getuigenissen uit het Lutheranisme, van het gereformeerde protestantisme, uit de anglikaanse kerk, van de radicale her-

vormers. De laatste twee paragrafen, betrekkelijk kort in vergelijking met de voorgaande, zijn gewijd aan stemmen uit de katholieke Kerk: Ignatius van Loyola, de romeinse catechismus en Bellarminus en uit de grieks-russische orthodoxe Kerk.

Zoals ik al in voorgaande besprekingen opmerkte, het werk kan zeker veel nut bewijzen, doordat het de theoloog in contact brengt met talrijke schrijvers en de goede bibliografische gegevens kunnen tot verder onderzoek leiden. Maar in het geheel genomen blijft de opzet vaag. De bedoeling van de S., die hij aan het slot van zijn inleiding op dit deel nog eens geeft, is zeker apostolisch. Hij hoopt, dat zijn werk er toe zal bijdragen, „das Trachten nach dem Reiche Gottes und die Hoffnung auf die endgültige Erlösung aller Dinge in der heutigen Christenheit zu stärken".

P. Grootens

Hans Ulrich INSTINSKY, *Das Jahr der Geburt Christi, Eine geschichtswissenschaftliche Studie*, München, Kösel-Verlag, 1957, 11 x 19.5, 73 blz., geb. DM 4.80.

Eerst in vereenvoudigde vorm verschenen in *„Hochland"*, is deze brochure niet zozeer een nieuwe wetenschappelijke bijdrage tot het probleem van Jezus' geboortejaar als een voorzichtige uiteenzetting van de argumenten pro et contra die men heeft doen gelden voor een oplossing. Eerst wordt aangetoond dat het jaar van Jezus' geboorte niet kan samenvallen met het begin van onze tijdrekening; dit feit, sinds lang bekend, had wat korter kunnen behandeld worden, en het klinkt wat naief en bombastisch als op de omslag deze constatatie „verbluffend" wordt genoemd. Het grootste deel van de discussie wordt gewijd aan de volkstelling van Quirinius, nl. aan de kwestie van zijn enkel of dubbel ambt in Syrië; S. neemt ten slotte ook een dubbel legaatschap aan, vooral steunend op een ontleding van de terminologie van Josephus. Zijn argumentatie heeft ons niet kunnen overtuigen; toch zou het wellicht nuttig zijn in deze richting nog verder te zoeken. Ten slotte vindt Instinsky dat uit de teksten van Tertullianus (Adv. Marc., 4, 19) en Eusebius (H.E., 1, 5, 2 vlg.) niet veel kan gehaald worden. Het besluit is dan ook dat de bronnen ontoereikend blijven om de vraag op te lossen; met nadruk wordt gezegd dat dit met het geloof niets te maken heeft en enkel een kwestie is van historisch onderzoek. De algemene indruk is dat de positie van S. te negatief blijft: E. STAUFFER (*Jesus*, 1957) en A. VEZIN (*Das Evangelium Jesu Christi*, 1958) kwamen allebei onlangs tot de conclusie dat het geboortejaar moet geplaatst worden in 7 v. C.; ook door dit boekje schijnt ons hun argumentatie niet weerlegd.

I. de la Potterie

Ph. CARRINGTON, *The early Christian Church*, I, *The first Christian century*, II, *The second Christian century*, Cambridge, University Press, 1957, 15.5 x 23.5, XX + 520, XIII + 519 blz.

In deze Kerkgeschiedenis wordt een helder en overzichtelijk relaas gegeven van de eerste twee eeuwen Christendom. Het gezichtspunt van waaruit Schr. zijn stof benadert, formuleert hij aldus: het gaat op de eerste plaats om „the human beings who were the actors in the drama" (I, XVIII). Uitvoerig worden de verschillende personen, omstandigheden en plaatsen behandeld. De eerste band spreekt o.m. over het ontstaan van de Kerk, de verschillen tussen Antiochië en Jerusalem, Paulus, het Joden-christendom, de ontwikkeling van het ambt, het ontstaan der verschillende Nieuw-Testamentische geschriften, Ignatius van Antiochië, de apostolische overlevering, de vervolgingen etc. In het tweede deel wordt de na-apostolische tijd beschreven: interessante gegevens worden ons geboden over de Aziatische kerken, Justinus, Dionysius van Corinthe, Tatianus, Irenaeus, de theologische stromingen te Rome en in Azië, de Canon-kwestie, de Paasstrijd. In beide delen wordt men getroffen door de wijze, waarop Schr. een grote wetenschappelijke kennis weet te verwerken tot een zeer leesbaar en vlot betoog.

Enkele opmerkingen: hoe kan Schr. zeggen, dat Christus tot de leerlingen van Johannes de Doper heeft behoord (I, 29)? De Verrijzenis wordt wel erg kort afgedaan (37). De man waarover Paulus in 2 Cor. 12, 2 spreekt, is de Apostel zelf, en niet een ander (73). Het lijkt ons veel beter, onder de Apostelen-bij-uitstek van 2 Cor. 11, 5 de Twaalf te verstaan (141). Schr. heeft te weinig oog voor het geheel eigen karakter van Christus' Persoon en leer: wij zouden het Christendom niet naast de Farizeese school willen plaatsen als tweede opvolger van het oude Jodendom (238). De karakterisering van Ignatius' theologie als „flights of imagination, dreams about the unseen world" (453) lijkt ons onhoudbaar en manifesteert opnieuw hoe Schr. zijn materie benadert. Dat Ignatius' woorden (Rom. 3, 1) alleen maar slaan op de invloed van de romeinse kerk in het dooponderricht, kunnen we niet zien; evenmin onderschrijven we de vertaling van de rest van dit vers. Justinus' theologie over de Drieëenheid wordt niet geheel juist geschetst (II, 109 s.): de logos van St. Jan is meer dan alleen een „power". Gaius bedoelt met tropaion meer dan alleen maar een

„monument of victory" (II, 152), want anders heeft zijn verweer tegen de Aziaten weinig overtuigingskracht; zij beriepen er zich immers op, het lichaam van Philippus te bezitten: bovendien hebben recente studies aangetoond, dat tropaion ook gebruikt wordt voor het lichaam zelf (cfr. *Vigiliae christianae* 8 (1954) 154 ss.). Moet principalitas in de bekende tekst van Irenaeus niet in verband worden gebracht met het Griekse archê, en dus tevens de betekenis hebben van oorsprong? Juist omdat de apostolische oorsprong van de kerk van Rome machtiger is, daarom heeft deze Kerk ook een groter „leadership" (315, 327). — De technische verzorging van dit werk is voortreffelijk; een groot aantal prachtige foto's illustreren de tekst. J. Mulders

Pelagii I *Papae Epistulae quae supersunt (556-561)*, Collexit, notulis historicis adornavit Dom Pius M. Gassó, Ad fidem codicum recensuit, praefatione et indicibus instruxit Dom Columba M. Batle, *(Scripta et Documenta,* 8), In Abbatia Montisserrati, 1956, 18 x 26, CXIV + 260 blz.

Het is overbodig het grote belang van de regering van Paus Pelagius, opvolger van de zwakke Vigilius, nader toe te lichten. Zijn taak was het om met al zijn grote diplomatieke gaven het Westen ertoe te brengen zijn afwijzende houding tegenover de veroordeling van de Tria Capitula en tegenover het Concilie van 553 op te geven, en vooral, hem, de Bisschop van Rome, niet verder van de communio uit te sluiten. Hij is daarin niet volledig geslaagd. Maar de betekenis van dit korte pontificaat blijkt wel heel duidelijk uit het feit dat vele van zijn brieven in de latere canonieke collecties terecht zijn gekomen. Welnu, deze brieven zijn nu in een voortreffelijke critische editie uitgegeven en van vaak kostbaar commentaar voorzien. Van de 96 die ons nog bewaard zijn gebleven vormden niet minder dan 61 Mss. de basis voor deze uitgave. De meeste brieven echter zijn slechts fragmenten. Hoewel ze alle reeds eerder waren gepubliceerd (in werken die door de uitgever zorgvuldig worden genoteerd en op hun waarde gewogen), was men nu in staat door vergelijking van alle codices niet alleen vaak een juistere tekst vast te stellen, maar in meerdere gevallen de reeds bekende tekst uit te breiden, of sommige fragmenten als tot een bepaalde brief behorende aan te tonen. Waar dit mogelijk was zijn de brieven gedateerd, althans bij benadering; deze datering wordt telkens zorgvuldig beargumenteerd. Geen enkele historicus (of dogmaticus) kan dan ook in het vervolg dit werk nog missen. J. Rupert

A. Latreille, E. Delaruelle, J.-R. Palanque, *Histoire du Catholicisme en France.* I. *Des origines à la chrétienté médiévale,* Paris, Spes, (1957), 14 x 23, 351 blz., 1000 Fr.frs.

Het doel van dit werk dat drie delen zal beslaan is een idee te geven van de resultaten van de zeer actieve onderzoekingen en publicaties der laatste dertig jaren over het Katholicisme in Frankrijk. Met nadruk wijst de inleiding erop dat de titel met opzet gekozen is om aldus te beklemtonen dat de supra-nationale dimensies van de Kerk steeds een integrerend deel uitmaken van de geschiedenis van de Eglise de France. Tevens wil men zoveel mogelijk vermijden de kerkgeschiedenis feitelijk te reduceren tot haar institutionele aspecten of tot haar verhouding tot de staat: de analyse van de ideeën-stromingen, beschrijving van de vrome practijken van het volk, de ijver en de methoden van de clerus enz. moeten de hun toekomende plaats ontvangen. De namen der auteurs staan zonder twijfel borg voor de inhoud: Palanque is een kenner van de Oude geschiedenis van Gallië; Delaruelle is specialist in de Carolingische en de feodale tijd, en het bekende boek van Latreille over de Franse Revolutie garandeert een voortreffelijke behandeling van de moderne tijd. Dit eerste deel, dat afsluit met S. Bernardus, voldoet volkomen aan de verwachtingen. Zelfs al is het werk in opzet niet bedoeld voor specialisten, doch voor intellectuelen, ook studenten in de geschiedenis vinden er een voortreffelijke introductie in op hun vak. Rest nog te vermelden dat op het eind van ieder hoofdstuk een korte en uitstekend gekozen bibliographie gegeven wordt van de voornaamste werken over het behandelde onderwerp. J. R.

A. M. Ammann S.J., *Die Ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Grosskirche (988-1459), (Das östliche Christentum,* N.F., Heft 13, *Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen,* Heft 1), Würzburg, Augustinus Verlag, 1955, 15 x 22, 288 blz.

Dit boek gaat niet over de uitwendige geschiedenis van de slavische Kerk (zoals Ammanns *Abriss* van 1950), noch over haar liturgie of theologie enz., maar over de kerkelijke cultuur en het religieus en innerlijke leven van die Kerk, en wel van 988-1459: dus over de tijd dat ze nog iuridisch verbonden was aan de Byzantijnse Kerk, en nog niet definitief autocefaal. De grondthese van het boek is de volgende: aanvankelijk bestond in het

vroege russische christendom „keine vorherrschende Neigung für den griechischen Ritus" (blz. 45). In de eerste Abschnitt behandelt de auteur dan ook het oostslavische christendom onder het aspect der eenheid met Rome en Byzantium. Pas in de tweede helft van de elfde eeuw wordt de byzantijnse invloed veel sterker. Zij overheerst definitief in de twaalfde eeuw. In de 13e eeuw wendt Rusland zich echter geestelijk meer en meer naar het aziatische Oosten (Tartaren-invasies); de band met Byzantium wordt steeds zwakker, om tenslotte van 1300 tot 1459 geheel af te breken. — Een uitvoerige bibliografie en een dubbel register bevinden zich aan het slot van dit interessante en voor onze tijd van herlevend oecumenisch inzicht zo belangrijke en instructieve boek.

J. R.

Igor SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988-1917, (Das östliche Christentum,* N.F., Heft 10/11), Würzburg, Augustinus Verlag, 1953, 15 x 22, 556 blz., DM 36.—.

Sm. is als kenner van de russische Kerk reeds bekend door zijn werk *„Leben und Lehre der Starzen"*. In dit boek geeft hij een samenhangend overzicht over de belangrijkste hoofdpersonen en -momenten in de geschiedenis van het russische monnikswezen vanaf de tijd van de bekering van het volk tot aan 1917. Hiermee vult hij een lacune aan in de geschiedenis van de russische Kerk, waarvoor we hem ten zeerste dank verschuldigd zijn. Meer dan 15 jaren is hij met dit thema bezig geweest (blz. 5). In de Inleiding geeft hij in het kort de ongelofelijke moeilijkheden aan die hij te overwinnen had bij het verzamelen van zijn materiaal. De 34 pagina's omvattende Literaturverzeichnis getuigt van de buitengewone zorgvuldigheid waarmee hij gewerkt heeft, en is uiterst kostbaar voor ieder, die zich met de geschiedenis van de russische Kerk bezig houdt. De stof is in drie perioden verdeeld. Ten eerste: Begin en bloeitijd vanaf de bekering van Vladimir tot en met de H. Sergij van Radonez, de stichter van de beroemde Troice-Sergijeva-Lavra, met wie het russische monnikenwezen zijn typisch nationaalrussische trekken krijgt. Vervolgens de crisis en verwereldlijking in de 16e en 17e eeuw, beginnend met de overwinning van de Iosiflijanen, waardoor het kloosterwezen steeds inniger verbonden werd met de staatkundig-politieke belangen van het Rijk. De derde periode noemt de auteur „Am Scheideweg". Mét de sterke neergang van het kloosterwezen tengevolge van bovengenoemde oorzaken ontstond van de andere kant een innerlijke vernieuwing in het Starzenwezen van de 18e en 19e eeuw. Deze heropbloei is voornamelijk te danken aan de herleving van de oorspronkelijke ascetische traditie van het monnikendom bij deze Starzen. Smolitsch's werk is een onontbeerlijk handboek, een boek van blijvende waarde.

J. Rupert

S. BERNARDI, *Opera,* I, *Sermones super Cantica Canticorum 1-35,* Ad fidem Codicum recensuerunt J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS, Romae, Editiones Cistercienses, Piazza Tempio di Diana 14, 1957, 21 x 27, LXVIII + 261 blz.

Reeds in 1950 verscheen er in de *R.H.E.* een artikel van de hand van J. Leclercq over een nieuwe critische editie van de werken van S. Bernardus. Er bestond daaraan inderdaad reeds lang behoefte, sinds de wat oppervlakkige en wat haastige uitgave van Mabillon, waarop alle latere uitgevers, ook van afzonderlijke werken wezenlijk steunden. Meer dan 1500 Mss. uit geheel Europa had Leclercq toen reeds onderzocht. Sindsdien is dat aantal nog belangrijk gestegen. Alleen reeds voor de uitgave der *Sermones super Cantica Canticorum,* waarvan de eerste 35 in dit eerste deel van de *Opera Omnia* voor ons liggen, had hij aldus de beschikking over 111 Codices alleen al van de 12e eeuw. Ter vergelijking zij er aan toegevoegd, dat Mabillon er slechts één van de 12e eeuw gebruikte, en 8 van de dertiende eeuw. Maar mét het aantal vermenigvuldigden zich natuurlijk de tekstcritische problemen. Eerst vier jaar na de oorspronkelijk geplande datum kon aldus dit eerste deel verschijnen. Een lange en zeer belangrijke inleiding zet de geschiedenis van de tekst uiteen, de methode die de drie geleerde uitgevers gevolgd hebben om de juiste tekst vast te stellen, en de normen die men aannam voor de uitgave daarvan. Er moge nog uitdrukkelijk op gewezen worden dat deze inleiding ons, mét de tekstgeschiedenis, ook zeer veel leert omtrent S. Bernardus zelf en zijn werkzaamheden en methode als schrijver; vervolgens over de copisten der Middeleeuwen, over de manier waarop de Mss. zich verspreidden enz. De druk zelf is prachtig verzorgd.

J. Rupert

Jhr. C. H. C. FLUGI VAN ASPERMONT, *De Johanniter-Orde in het Heilige Land (1100-1292),* met een woord vooraf van Dr. A. A. KAMPMANN, *(van Gorcum's Historische Bibliotheek,* 54), Assen, van Gorcum & Co, 1957, 15.5 x 24, 160 blz., *f* 11.—, geb. *f* 12.50.

De schrijver van dit werk voorziet in een reeds lang gevoelde behoefte, door in de Neder-

landse taal op duidelijke en overzichtelijke wijze ook voor de niet-deskundigen een korte beschrijving te geven van de boeiende en dramatische gebeurtenissen rondom het ontstaan van de Johanniter-Orde en de strijd van deze Orde in een tijdperk van grote structuurveranderingen in Europa en in het Nabije Oosten (1100-1292). Dit goed gedocumenteerde werk geeft echter geen nieuwe historische visie, zoals de auteur trouwens ook zelf zegt. Het baseert zich vrnl. op J. DELAVILLE DE ROULX, *Les Hospitaliers en Terre Sainte et à Chypre* (1904) en diens vierdelige *Cartulaire*. Nieuwere en nieuwste literatuur behoeven we dan ook niet te zoeken. In Deel I (blz. 3-80) geeft de auteur een kort overzicht van de contacten van het christelijke Westen met het H. Land tot de eerste Kruistocht en beschrijft de gebeurtenissen die tot de stichting van de Orde hebben geleid. Hij volgt aan de hand der eerste 21 Grootmeesters het ontstaan en de geschiedenis der Orde op de voet. In het tweede deel geeft hij een beeld van de organisatie en de regels der Orde tussen de 12e en de 14e eeuw in hoofdstukken als: Pauselijke Bullen; Klassen der Orde; de Orderegels der Grootmeesters Raymond du Puy, Jobert en Roger des Moulins in de oorspronkelijke franse teksten, en vertelt van hun invloed op andere Orden. Daarna volgen de oude franse teksten der Ordesstatuten, -Wetten en -Gewoonten. Het boek geeft ten slotte een kaart van het Nabije Oosten uit die tijd en is met meerdere reproducties verlucht. Voor een eerste kennismaking met deze roemrijke Orde ten zeerste aanbevolen.

J. Rupert

Francis HERMANS, *Ruysbroeck l'admirable et son école, (Textes pour l'histoire sacrée, choisis et présentés par* DANIEL ROPS). Paris, Arthème Fayard, 1958, 11.5 x 18.5, XIV + 240 blz., 850 Fr.frs.

Men mag de opzet van dit werk: „Le livre présent vise à rappeler Ruysbroeck et son oeuvre" (p. 130), geslaagd heten. En dat is verheugend, omdat Ruusbroec vooral in de vreemde dikwijls nog zo onbekend is of er vaak nog zo onbegrijpelijk verkeerde opvattingen over zijn leer bestaan. Wie dit boek leest zal de grote bewondering overnemen, die de S. voor Ruusbroec koestert. Met inzicht van zaken en in een zeer helder betoog tekent S. de persoon van Ruusbroec en vooral de heilige, zoals hij leefde en werkte te Brussel en te Groenendael. Scherpe analyses geeft hij van elk van Ruusbroec's werken, geeft een betere kijk dan tot nu toe gebeurde, op de onverdiende kritiek op Ruusbroec door Gerson uitgebracht, en laat Ruusbroec's invloed zien op de school van Groenendael van de 14e eeuw. Om een inzicht te geven in Ruusbroec's leer zijn dan in een 40-tal blz. door de S. verschillende mooie passages uit Ruusbroec's werken vertaald. Tenslotte behandelt S. dan nog — vrij beknopt, omdat hij aan een groter werk aan dit onderwerp gewijd bezig is — de invloed van Ruusbroec op auteurs uit de school van Groenendael: Jan van Leeuwen, Godfried Wevel, Jan van Schoonhoven, Dionysius de Kartuizer en Hendrik Herp. Als de auteur op p. 53 verwijst naar de brieven van Geert Grote mist men daar vermelding van de Uitgave door Prof. W. MULDER. Op p. 104 valt hij Alfonsus RODRIGUEZ scherp aan, omdat deze in zijn *Oefening der Christelijke Volmaaktheid* met Gerson de leer van Ruusbroec beslist zou hebben afgewezen. Ik weet niet, welke tekst uit Rodriguez S. bedoelt: hij geeft dit niet aan. Wel weet ik, dat dezelfde Rodriguez in Tract. VIII van Pars I, cap. 12 schrijft: „Ioannes Ruisbrochius vir tum doctissimus, tum vitae spiritualis magister egregius". Op p. 107 kan ik het maar moeilijk met de auteur eens zijn, dat de school van Groenendael zich vooral tot de kanunniken van Noord en Zuid richtte en dat de leken er slechts de kruimeltjes van meekregen. Uit het leven van Ruusbroec en uit de verspreiding van zijn werk blijkt heel iets anders. Ook had de S. kunnen trachten, al is het geen gemakkelijke taak, een synthese te geven van Ruusbroec's leer. Daarvoor had hij dan gebruik kunnen maken van de vier delen van A. Ampe over dit onderwerp. S. citeert dit werk echter nergens, zodat het misschien aan zijn aandacht ontgaan is.

Al met al krijgt men na lezing van dit met overtuigde eerbied geschreven werkje dieper inzicht in de woorden, die Christus tot Ruusbroec sprak: „Ghi sijt mijne ende ick ben dijne".

P. Grootens

Paulus VOLK, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation*, II, Siegburg, Respublica-Verlag, 1957, 17 x 24, LIII + 626 blz.

In de tweede helft van de 15de eeuw sloten zich verschillende abdijen van de Orde van St. Benedictus aaneen, in verlangen om door dit onderling contact tot een doeltreffender beleving van de oude ordensgeest te geraken. Naar de naam van het hoofdklooster in Bursfeld noemden zij zich de Bursfelder Kongregation. Het eerste generaalkapittel werd gehouden in 1446. De verslagen van de kapittels uit de jaren 1531-1653, die in dit deel met de grootste nauwkeurigheid uit archivalia worden gepubliceerd, doen de moeilijkheden meeleven, die de Congregatie ondervond tengevolge van de religieuze en politieke verwik-

kelingen. Het spreekt vanzelf, dat een uitgave als deze zeer belangrijk is voor de kennis van het godsdienstig leven in het algemeen van de duitse landen, maar wel heel bijzonder voor die van het kloosterleven.

P. Grootens

Hellmuth Roessler, *Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation, 1450-1650, (Weltgeschichte in Einzeldarstellungen,* IV), München, Verlag F. Bruckmann, 1957, 15 x 22.5, XV + 719 blz., geb. DM 28.—.

Dit boek geeft een voortreffelijk overzicht van de tijd vanaf het begin der Renaissance tot en met de godsdienstoorlogen. En wel een overzicht waarachter zeer duidelijk R.'s synthese naar voren komt: Renaissance, Reformatie en Tegenreformatie geven ons het inzicht hoe de tegenwoordige cultuur van Europa ontstaan is. Het tijdperk dat R. behandelt is een „kulturbegründende Epoche". „Kultur ist eine Einheit aller Lebensäusserungen, getragen von den in der Kunst und Dichtung unmittelbar sichtbar werdenden religiösen Urkräfte der Seele, die nach ihren Bedürfnissen und Möglichkeiten die wirtschaftlichen und politischen Interessen neu ordnet; grundlegend für die neue Ordnung sind die den stärksten seelischen Kräften entsprechenden und vom Geiste in Übereinstimmung mit der Realität gebrachten Ideale der führenden Schichten der Völker" (p. 4). Hij behandelt dus niet slechts de politieke uitlopers van culturele problemen, ook niet uitsluitend hun religieuze wortels. Maar hij verbindt beide levenssferen. Hij schildert hoe de godsdiensten in de 16e eeuw door boek en kunst in volken en vorsten hun idealen indrukten en daarmee in grote mate de beslissende aanzet gaven voor de veranderingen van economie en recht, evenals deze laatsten wederom de eerste beïnvloedden. Deze synthese geeft aldus een nieuw en vaak uiterst captiverend beeld van deze geschiedenisperiode. Wel kan men zich niet altijd onttrekken aan de indruk dat R. de godsdienst en het kerkelijke te vaak uitsluitend beschouwt *in functie van* de cultuurontwikkeling en te weinig als zelfstandige en primaire (zeker voor deze tijd nog) grootheid. Bovendien, voor het institutionele godsdienstige leven en de betekenis daarvan heeft hij o.i. ongetwijfeld te weinig oog. Van het eerst genoemde bezwaar lijkt mij een goed voorbeeld de uitwerking welke hij geeft van Luthers ontwikkelingsgang (p. 245-247). Wat betreft het tweede punt leze men bv. op p. 243 de volgende zin: (De gestalte en het werk van Luther) „bezeichnet den Augenblick, wo das Christentum, das zusammen mit dem Germanentum das konstitutive Element des Abendlandes war, mit dem unmittelbaren Ringen um das Verständnis Christi die Tiefensphären der christlichen Kirche wie ihrer Mitglieder erreicht und diese zu Bekennenden macht". Het blijkt natuurlijk vooral daar waar de auteur de Katholieke Kerk behandelt; men leze bv. de uiterst summiere samenvatting van het Concilie van Trente (p. 312-314); voor de draagwijdte van dit Concilie en haar beslissende vormgevende kracht op alle gebied aan het katholicisme van de 16e en 17e eeuw heeft hij geen oog. — Toch zal dit prachtige werk de lezer zeer veel leren, en met name de *kerk*historicus op vele culturele verbanden en oorzaken wijzen, welke in deze tak van de geschiedwetenschap misschien al te veel verwaarloosd worden.

Jean Orcibal, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance, Flavie Passart et Angélique de St. Jean Arnauld d'Andilly,* Paris, Desclée De Brouwer, 1957, 11.5 x 19, 197 blz.

Orcibal, kenner bij uitstek van het vroege Jansenisme en voortreffelijk historicus, tekent in dit boekje de trieste geschiedenis van het conflict tussen Mère Angélique, die aan het hoofd stond van hen die de Formulieren van onderwerping weigerden te tekenen, en de psychisch zwaar geschokte figuur van Flavie Passart, vertrouwelinge van de Aartsbisschop, Hardouin de Péréfixe, en leidster van de zusters die zich onderwierpen. Hij baseert zich op meerdere nog onuitgegeven stukken. Wel heel duidelijk komt naar voren hoe, ook in Port-Royal, mét de hoogmoed, „la seconde génération s'est montrée préoccupée non seulement de Dieu, mais des hommes, dont elle a, plus ou moins inconsciemment, recherché l'admiration" (p. 7). Men mag de auteur ten zeerste dankbaar zijn dat hij op zo voortreffelijke wijze deze episode van de inwendige geschiedenis van dit klooster heeft uiteengezet, ook al hoeft men het niet in alles zonder meer eens te zijn met zijn conclusie waar hij psychologische beschouwingen ten beste geeft.

Giuseppe De Marchi, *Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956.* Prefazione di S. E. Mons. Antonio Samore. *(Sussidi Eruditi,* 13), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, (1957), 17.5 x 25.5, XVIII + 281 blz.

De Schrijver, of liever de samensteller, heeft ons met dit werk een buitengewone dienst bewezen. Als Officiale di Stato en docent in de geschiedenis van de diplomatie bij de Pontificia Accademia Ecclesiastica was hij bij uitstek de aangewezene om dit werk te volbrengen. Het is bedoeld als een voortzetting van de belangrijke boeken van Biaudet, die

hetzelfde onderwerp behandelt tot 1648, en van Karttunen, die de Apostolische Nuntiaturen behandelt van 1648 tot 1800. Een kort overzicht van de inhoud moge hier volgen. Een eerste lijst geeft in chronologische volgorde de Pausen vanaf 1800, de data van hun keuze, hun kroning en hun dood. Volgt een chronologische lijst van de Staatssecretarissen, eveneens met de data van hun benoeming (nauwkeurig wordt aangegeven uit welke bron de Schr. deze haalde; men vindt derhalve soms twee data); die van hun dimissie, geboorte- en sterfdatum. Volgt een chronologische lijst van de Secretarissen van de S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, van 1814 tot 1956; en een lijst van de Substituten van de Segretaria di Stato, beide lijsten voorzien van dezelfde data. Het grootste deel van het boek wordt echter ingenomen door een volgens de verschillende landen chronologisch geordende lijst van de Nuntii en Internuntii (met dezelfde data en gegevens). Marchi besluit met twee Indices: de tweede van alle geciteerde namen, en de eerste van de sedes episcopales waarvan de Nuntii of Internuntii titulares waren. Vooral deze laatste index is zeer belangrijk, omdat de Nuntii vaak slechts ondertekenen met hun initialen gevolgd door hun bisschoppelijke titel. De korte maar zeer goede inleiding geeft een beknopte geschiedenis vanaf 1800 van de Segretaria di Stato. Dit werk is voor iedere kerkhistoricus onontbeerlijk.

J. Rupert

Franz Xaver KRAUS, *Tagebücher*, herausgegeben von Hubert SCHIEL, Köln, J. P. Bachem, 1957, 14 x 23, XXI + 820 blz., geb. DM 32.—.

In de *Bijdragen* 13 (1952) 452-453 bespraken wij reeds de interessante *Tagebücher* van Ludwig Freiherr VON PASTOR (1854-1928). Thans liggen de *Tagebücher* van een andere vooraanstaande kerkhistoricus voor ons. Dr. Hubert Schiel, die reeds een goed tiental bijdragen aan Fr. X. Kraus wijdde, getuigt in het *Vorwort* dat hij, afgezien van onbelangrijke teksten uit Kraus' gymnasiumjaren en enige lange citaten, „das vollständige Tagebuch" (blz. XII) uitgeeft. Men heeft Kraus „einer der grössten Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts" genoemd, en zeker staat hij nagenoeg op één lijn met Döllinger, Hefele, Hergenröther en de jongere Pastor.

Franz Xaver Kraus, in 1840 te Trier geboren als zoon van een schilder en tekenleraar, was hoog begaafd, maar had steeds een zwakke gezondheid, wat hem ook psychisch drukte. Na een geloofscrisis werd hij priester, en doctoreerde in de filosofie en de theologie. Reeds toen kwam hij onder invloed van Montalembert, Lacordaire en Lamennais, en schreef op 17 mei 1868 in zijn dagboek: „Seien wir ganz, meine Seele, was wir sind: Je vivrai et je mourrai en catholique pénitent et en libéral impénitent" (blz. 257). Zijn uitgesproken stellingname vóór het liberaal katholicisme en tégen het Vatikaans Concilie maakten na 1870 zijn benoeming tot professor aan het seminarie van Trier onmogelijk. In 1872 werd hij echter buitengewoon hoogleraar voor christelijke kunstgeschiedenis aan de pas verduitste universiteit van Straatsburg, en van 1878 tot aan zijn dood, professor in de kerkgeschiedenis aan de universiteit van Freiburg i.B. Reeds in 1872-1875 publiceerde hij zijn *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, maar, behalve op kerkhistorisch gebied, kreeg hij ook naam als kunsthistoricus, archeoloog en Dantevorser, en hij was de eerste om een inventaris aan te leggen van alle kunstmonumenten in Elzas-Lotharingen en in Baden. Kraus was echter ook een kerkpoliticus. Zijn hele leven streefde hij naar een verzoening van het katholicisme met de moderne cultuur, juist nadat de Syllabus in 1864 dit scherp had veroordeeld. Kraus streed vaak een bittere strijd, deelde harde klappen uit, en leed dan diep onder de terugslag van zijn tegenstanders. Hij was echter een vroom man, die niet, als Döllinger zijn vriend, de Kerk de rug toekeerde, maar, zoals Hefele, in moeizame strijd, de trouw aan de Kerk bevocht. De uitgever Schiel zegt, dat hij niet alle uitspraken van Kraus voor zijn rekening wil nemen, en ook de lezer schudt af en toe bedenkelijk het hoofd. Dat deze *Tagebücher* echter een belangrijk document zijn voor de kerkgeschiedenis en de katholieke wetenschap in de tweede helft van de 19e eeuw, zal iedereen toegeven. In zijn testament had Kraus zelf bepaald dat het verzegeld handschrift van zijn Dagboek pas na 50 jaar geopend mocht worden: zo verschijnen nu deze *Tagebücher*, die vóór een halve eeuw sensatie en verbittering gewekt zouden hebben, als een levensecht getuigenis van een tijd, zo nabij, en toch reeds, voor menig aspect, zo ver van ons verwijderd.

M. Dierickx

PROTESTANTICA

Kurt ALAND, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. Bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto REICHERT und Gerhard JORDAN, Gütersloh, Carl Bertelsmann Verlag, (1957), 19 x 25, 366 blz.

Reeds vele min of meer bruikbare (of onbruikbare) pogingen waren gedaan om enig overzicht en systematiek te brengen in de enorme massa van Luthers werken, postillen, preken enz. Maar nog steeds stonden zij die zich meer intensief bezig hielden met de studie van Luther en zijn geschriften voor zo niet onmogelijke dan toch zeer veel tijd rovende nasporingen, wilden ze de teksten vinden in de hun ter beschikking staande Luther-uitgaven waarnaar ze zochten. Zelfs indien ze het jaar van ontstaan (c.q. verschijnen) ervan kenden. Om nog niet te spreken over de vele malen waar dat niet het geval was en men slechts de inhoud grosso modo kende. — Aland heeft met zijn boek hieraan een eind gemaakt. Het bestaat uit drie afdelingen. *De eerste* geeft een volgens hoofdsteekwoorden alfabetisch geordende inhoudsopgave van alle geschriften van Luther, doorlopend genummerd van 1 tot en met 787 (Abendmahl, Ablass, Aden enz.). Behalve de practisch volledige titel is bij elk van deze nummers aangegeven waar ze in de verschillende bekende Lutheruitgaven te vinden zijn. Vervolgens wordt bij b.v. Abendmahl (n. 4) verwezen naar andere hoofdsteekwoorden als: sacramentum, coena Domini, eucharistia, waar men eventueel kan zoeken. Ook is met de mogelijkheid dat zich in de titel van een geschrift, buiten het hoofdsteekwoord, nog andere secundaire steekwoorden bevinden, ten volle rekening gehouden, en wordt op de betreffende alfabetische plaats naar het hoofdsteekwoord verwezen. De woorden Abendsegen, Abgönnern, Abgott b.v. hebben geen eigen nummer want ze zijn geen hoofdsteekwoord van de betreffende titel, maar verwijzen naar resp. de nummers 365, 738 en 486. Verder vinden we er alfabetisch alle geschriften van Luther, die men zou kunnen karakteriseren naar een daarin behandeld boek of vers van de H. Schrift; vgl. b.v. n. 286-388: I en II Cor.; n. 646-648: de Romeinenbrief. — *De tweede afdeling* geeft een gedetailleerde sleutel op de banden der verschillende Lutheredities (Weimar, Erlangen, Walch, Braunschweig, Clemen, München, Luther Deutsch, Drews). WA 13 2-66 294 betekent b.v.: het in het dertiende deel van de Weimar-editie op p. 2 tot 66 afgedrukte geschrift is dat wat in de eerste afdeling van Alands boek onder n. 294 vermeld staat (alwaar men dan de corresponderende plaatsen in de andere edities kan vinden). Tenslotte volgen dan in *de derde afdeling* de geschriften van Luther in chronologische volgorde (voor de volledige titels telkens verwijzend naar het nummer van de eerste afdeling, de alfabetische). — Wat dit alles voor een werk en bijna huiveringwekkende accuratesse vereiste is ieder wel duidelijk!

De auteur spreekt trouwens in zijn voorwoord van tien jaren voorwerk en vele medewerkers. Zijn boek is fundamenteel voor iedere Lutherstudie. Het behoort zonder meer onder de klassieken van wetenschappelijk instrumentarium.

J. Rupert

M. Strege, *Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik Albert Schweitzers,* Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1956, 12.5 x 21.5, 192 blz.

In dit boek gaat het Schr. erom, de verschillende problemen der theologie vanuit de consequente eschatologie, zoals Schweitzer die voorstaat, te benaderen. Wanneer men, volgens Schr., niet uitgaat van een dogmatische exegese, maar langs onbevooroordeeld historische weg, dan moet men noodzakelijk komen tot de conclusie, dat de eschatologische voorstelling van het N.T., ontleend aan het laat Jodendom, voor ons om die reden niet meer bindend kan zijn. Daarom de conflicten tussen de historische Rijk-Gods opvatting van Christus en het dogma der latere Kerk, tussen historische en dogmatische Christus. Vanuit Schweitzers kenleer wordt dan aangetoond, dat God, Die voor de kennis ontoegankelijk is, wordt benaderd in de natuurlijke affirmatie van de eigen levenswil en de ethische aanvaarding van andermans levenswil. Het menselijk 'kennen' van God is slechts mogelijk in een gegrepen worden door Gods liefdewil, die zich alleen openbaart in de ervaring van de eigen liefdewil. Deze openbaring moet daarom irrationeel zijn. De ervaring van Gods liefdewil gaat aan het Woord van de bijbel vooraf. Daar Gods liefdewil uit de Geest is, is het Rijk Gods eveneens liefde, vrij, niet gebonden aan het Woord of iets anders. De ervaring er van geschiedt op grond van een praedestinatie. Tegenover het pessimisme, gevolg van de uitgebleven parousie, blijft steeds de levenswil staan, die tegelijk „Wille zur Freude" is. Iedere mystiek, ook de eerbied voor het leven, wijkt voor de dood. De vraag naar het Rijk Gods blijft een eschatologisch probleem, niet oplosbaar vanuit geschiedenis, ervaring en denken.

Schr.'s uitgangspunt — de Rijksgedachte van het N. Testament is ontstaan in het laat-Jodendom — lijkt ons niet houdbaar. Bovendien besteedt hij hoegenaamd geen aandacht aan de vele indicia en teksten, die de tegenwoordigheid van het Rijk naar voren brengen. In Matth. 12, 28 spreekt Christus niet over de „unmittelbare Nähe" (25) van het Rijk, maar over het gekomen-zijn er van. De tegenstelling dogma-geschiedenis (vooral 39 ss.) berust op een verkeerd verstaan van het dogma. De christologie van Schr. is, alles bijeen genomen, zeer vaag, en het is juist dit vraagstuk, dat het meest belangrijke is in heel deze kwestie.

J. Mulders

Dr. H. G. HUBBELING, *Natuur en Genade bij Emil Brunner, (Philosophia Religionis, VII)*, Assen, van Gorcum & Comp. N.V., 1956, 16 x 24, 163 blz.

In dit werk, dat gediend heeft als proefschrift voor de Groninger Alma Mater, stelt de schrijver — Ned. Herv. Predikant in 't Zandt — zich ten doel de vastgelopen discussie tussen Brunner en Barth (blz. 111) weer op gang te brengen. Hij verdient een gelukwens voor de serene toon en de nauwkeurig-voorzichtige benadering van beider standpunten. Door daarbij een eigen standpunt in te nemen, dat van Brunner maar vooral van Barth nogal eens afwijkt, krijgt het werk een persoonlijk-getuigend cachet. Daar dit veelomvattend problemencomplex op 100 blz. behandeld moet worden — 40 blz. worden gevuld met noten en verwijzingen — is het klaar dat er slechts een summiere schets wordt geboden. Zo is het een simplisme als de schr. op blz. 65 in navolging van H. Urs v. Balthasar beweert, dat E. Przywara de term „analogia entis" heeft gevormd. Het begrip gaat terug op Aristoteles en de term vindt men bij Suarez reeds: Disp. Met. 28, sect. 3. Al bij al een verdienstelijke oriëntatie.

W. Boelens

George S. HENDRY, *The Holy Spirit in Christian Theology*, London, SCM Press, 1957, 14 x 22, 128 blz., geb. 12/.

Professor van Systematische Theologie aan het Theologisch Seminarie van Princeton USA behoort S. tot de Lutherse Kerk. Het boek zelf werd uitgegeven door de Thomas White Currie fundatie van het Austin Presbyterian Theological Seminary, waar enkele hoofdstukken werden voorgedragen. De eerste drie hoofdstukken stammen uit lezingen gegeven op Seminaries van de American Lutheran Church in Columbus, Ohio, en Dubuque, Iowa. Hieruit ontstaat in het werk zelf een zekere tweespalt. De eerste twee hoofdstukken: *de H. Geest en Christus* en *de H. Geest en God*, worden exegetisch uitgewerkt als voorbereiding op een gezonde bijbelse theologie van de H. Geest. Zijn grondprincipe behoort bij de meest gezonde Triniteitstheologie: „We must make the doctrine of immanent Trinity conform exactly in content to the economic Trinity" (42), m.a.w., in hare openbaring, heel speciaal in Christus en in de H. Geest, heeft de H. Drievuldigheid iets van hare diepste geheimen laten vermoeden; ofwel scholastisch uitgedrukt: het is over een dieper beschouwen van de *missiones* dat de theologie en trouwens ook de Kerk in haar Concilies is geraakt tot een inzicht in de *processiones*.

Dit principe laat hem toe enigszins door te dringen tot een inhoudvolle theologie van de H. Geest, waarvan wij de voornaamste omschrijvingen weergeven, die in hun hulpeloze menselijke formulering toch iets van de goddelijke werkelijkheid benaderen, en trouwens onbewust bij de oude R.K. theologie aansluiten, heel speciaal bij die van J. Ruusbroec. „The work of the Spirit is essentially of a reproductive nature; it has always to do with the work of the incarnate Christ" (23), waarmede in zekere zin de eigen „bescheidenheid" van de Geest wordt omschreven, wat hij noemt „the unoriginality of the Spirit's work" (23). Dichter nog bij Ruusbroec staat hij waar hij zegt: „The Spirit is the subjective complement or counter-part of the objective fact of Christ and it is the function of the Spirit to bring about an inner experience of the outward God in the hearts of men (25; ook 34-35 en 51-52). Wellicht zouden wij eerder een ander woord kiezen voor „experience", omdat dit verkeerd verstaan kan worden, maar in deze richting is zeker te zoeken.

De drie volgende hoofdstukken: *de H. Geest en de Kerk, het Woord*, en *de menselijke geest*, verlaten het schriftuurlijk vlak, en leiden ons eerder in op de binnen-reformatorische controversen over het werk en de betekenis van de H. Geest. Hiermede bewijst S., dat een juiste en rijke theologie van de H. Geest een van de belangrijkste oecumenische vragen is. Zoals altijd, vooral bij Amerikaanse schrijvers, is zijn beeld van de Roomse theologie een vertekende caricatuur, en heeft met de katholieke theologie niets te maken.

P. Fransen

Reinhold NIEBUHR, *Wezen en bestemming van de mens*, II, *De bestemming van de mens*, vertaling van A. L. BOESER, Amsterdam, W. Ten Have, 1957, 15.5 x 23, 300 blz., geb. *f* 12.50.

De reactie van Kierkegaard en K. Barth op het continent hebben in Amerika een hernieuwing van de Protestantse theologie in de hand gewerkt, die zich eveneens tegen het modernisme keert, en de dialektische krisis van K. Barth huldigt, en daarom dikwijls „neo-orthodoxie" wordt genoemd. De leiders van deze beweging hebben natuurlijk, in het Amerikaanse klimaat, onmogelijk het eerste pessimisme van Barth kunnen volgen, en hebben eerder hun sympathie betuigd voor Brunner, die trouwens zelf in de States heeft gedoceerd, wat Barth altijd heeft geweigerd. Maar zelfs Brunner lijkt hen nog te scherp, zodat men deze school ook vaak het epitheton „realism" heeft toegekend. Bij deze theologen is R. Niebuhr zeker de voornaamste leider, en minder eenzaam dan Paul Tillich, die vroeger met

Niebuhr aan het Union Theological Seminary van New York doceerde. E. J. Carnell zegt zeer juist: „If Brunner conceded a *point* of contact, Niebuhr sees whole *areas* of contact." Zijn realisme is dus een soort middenweg tussen de extreme dialektiek van BARTH's *Brief aan de Romeinen*, en het Liberalisme, wat van zelf de filosofische en humanistische inspiratie van zijn werk versterkt. John Bennet heeft deze eigenaardige hybride theologie prachtig gekenschetst, waar hij deze beschreef als „the soul of Europe hovering over American thought". Amerikaan in zijn vorming en denken is hij Duitser van geboorte met sterke continentale sympathieën. Het meesterwerk van deze auteur, waarin hij zijn hele denken heeft uitgewerkt, is het bekende *The Nature and Destiny of Man*, dat twee delen bevat: de reeks Gifford-Lectures te Edinburgh gehouden in 1939, en uitgegeven in 1941, en de Gifford-Lectures in dezelfde stad gehouden in het najaar van 1939. R. N. resumeert zelf zijn eigen werk in het Voorwoord op het tweede deel: „In dat eerste deel werd getracht een uiteenzetting te geven van het wezen van de mens, gezien van Christelijk standpunt en vergeleken met de andere opvattingen, zowel klassieke als moderne. Dit (tweede) deel tracht het antwoord van het Christelijk geloof te geven op het vraagstuk aangaande de mens. Met dat doel behandelt het de Christelijke verlossingsleer en vergelijkt deze met de verschillende klassieke en moderne opvattingen hierover" (5). Hierbij krijgen wij een theologie van de geschiedenis samen met de leer over de Verlossing en de Genade, en als besluit, de houding van de Christen tegenover het probleem van de waarheid, de gerechtigheid, en de wereld van heden met betrekking tot de eschatologische eindtijd.

Naar ons katholiek inzicht is R. N. niet alleen reformatorisch, maar nog veel te liberaal in zijn denken. Het blijft echter staan dat hij tot de belangrijkste auteurs behoort van onze tijd, en ons op zijn eigen wijze iets te zeggen heeft.

P. Fransen

Wilhelm ANDERSEN, *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart*, Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, herausgegeben anlässlich des 10. Jahrestages ihres Bestehens am 10. Dezember 1957, München, Chr. Kaiser Verlag, 1957, 15 x 22.5, 249 blz.

Bij deze jubileum-uitgave hebben verschillende docenten en ouddocenten aan de Augustana-Hogeschool verscheidene thema's behandeld die betrekking hebben op de theologie van de Schrift (canoniciteit van de Schrift, geschiedenis en boodschap van het Oude Testament), de Lutherstudie (Deuteronomium-predicaties, en leer over de H. Geest naar Joh. XIV-XVI), missiologie (theologie in Nieuw Guinea), theologische methodiek (door W. JOEST), ecclesiologie (door E. KINDER), leer van de Traditie (door A. SPERL) en de geschiedenis van de Kerk (Johannes Brenz en zijn theologie van de beproeving, priestereed in Beieren, J. A. Comenius en zijn Christus-beeld, kerkmuziek, en theologische studies in USA). Georg MERZ, de eerste Rector van deze Hogeschool, besluit deze reeks studies met een korte geschiedenis van zijn instituut.

Wij werden het meest geïnteresseerd door de theologische studies van W. Andersen, de uitgever, over de verhouding tussen Schrift en Traditie, en van W. Joest over de zin en de grenzen van de theologische kennis. W. Andersen heeft werkelijk gebroken met elke vorm van caricatuur van de R.K. leer op dit punt. Het verschil met Rome zal hij dan veel dieper moeten zoeken in de notie zelf van Openbaring: volgens hem denkt Rome de Openbaring te zeer kerkelijk, zodat „God niet meer God kan zijn", en de Kerk praktisch de Openbaring in handen krijgt. Zoals altijd merkt men hoe het bekende woord van Prof. Dr. van de Pol, dat de diepste grond van de Reformatie „de vertwijfeling is aan de zichtbare Kerk", nog steeds waarheid bevat. Dezelfde bezorgdheid om de Openbaring steeds te zien als een tegenover elkaar staan van Gods Woord en het steeds luisterend menselijke geloof en belijdenis, ontmoet men in de studie van W. Joest. Wellicht herkennen wij hier — expliciet bij W. Andersen — sommige posities van de moderne K. Barth. In dit verband krijgt dan de studie van E. Kinder over de grondmotieven van de leer over de Kerk in de lutherse Reformatie een heel speciale betekenis. Al zou Luther meer spreken over het heil dan over de Kerk, toch blijkt het dat beide werkelijkheden niet van elkaar te scheiden zijn, en ook elkaar bepalen in de theologie van Luther. Niet als zou het rechtvaardigend geloof de Kerk constitueren, maar het Evangelie bevestigt samen, én de Kerk, én het geloof dat rechtvaardig maakt. Maar dat de Kerk door het Evangelie gesteld wordt, erkent alleen het geloof. Men herkent weer dezelfde bezorgdheid om het wezen van de Kerk steeds als zuivere daad van God te bewaren, en niet te laten ondergaan in een louter menselijke invloedsfeer. De Kerk mag nooit een in zich zelf gesloten grootheid worden. Wij kunnen hiermede alleen maar instemmen, en betreuren dat een verkeerde opvatting van de *analogia entis*, door H. BOUILLARD zo meesterlijk aan de kaak gesteld in zijn boek over K. Barth, (*Bijdragen* 19 (1958) 331-333) nog steeds een zuiver zien van de R.K. theologie op dit punt onmogelijk maakt.

P. Fransen

Het Nederlands Getijdenboek, I, De Getijden van de zeven weekdagen, nr. 1: Vrijdag, Zaterdag en Zondag, bewerkt door J. M. GERRITSEN, uitgegeven door stichting *„Hervorming en Catholiciteit",* 14 x 19.5, 105 blz., *f* 7.50.

De Stichting „Hervorming en Catholiciteit" biedt ons het eerste deel aan van een Getijdenboek, dat de grote rijkdom van het psalmengebed, aansluitend bij de oude Westerse traditie, weer dichter bij het volk wil brengen. Het officie voor de laatste drie dagen van de week is een verkorting van de traditionele vorm. Voor iedere dag heeft men Metten, een middaggebed i.p.v. de kleine uren, Vespers en Completen, dit alles op basis van het Benedictijns brevier. In de Metten hebben we na het invitatorium 3 psalmen, gevolgd door de, helaas in de huidige romeinse ritus verloren gegane aloude trits pss. 148-150, dan een lezing (waarvoor achterin een uitgebreide pericopenlijst), wisselzang, hymne (uit het feriaal-officie van de Lauden), de Benedictus, verkorte preces, het Credo (op zondag het Te Deum), oratie, eventuele commemoratie, dan het eerste gebed uit de Priem, stil gebed en een laatste afsluiting. De Vespers hebben 3 psalmen, lezing, responsorium, hymne (uit feriaal-officie), Magnificat, preces, oratie met eventuele commemoratie, stil gebed, vervolgens 2 bijzondere gebeden voor Kerk en gelovigen. Het is een gelukkige gedachte, de Zondagscompleten ook voor de weekse dagen te gebruiken: deze zijn grotendeels gelijk aan de romeinse ritus: na het Nunc dimittis zijn er steeds preces, Credo, oratie, bijzondere gebeden en de slotzegen. Het middaggebed bestaat uit hymne (van de Sext), 3 psalmen, lezing, vers en responsorie, Onze Vader en oratie. Dit alles in een sobere vertaling en op gregoriaanse muziek, aan welks rythme de vertaling zeer goed is aangepast. Een enkele proeve: de eerste strophe van het Te lucis ante terminum luidt als volgt: U, Wereldschepper bidden wij, nu 't avondlicht ten einde gaat; Dat ons uw goedertieren trouw vooruitga als een wacht en schuts.

Hier is een belangrijke stap gedaan en we wensen bewerker met dit resultaat geluk! Men kan van mening verschillen of gregoriaans zich wel laat lenen om een Nederlandse tekst te begeleiden: de wijze waarop in dit Getijdenboek dit probleem is aangepakt, verdient alle belangstelling. Belangrijk is dat het Onze Vader als hét gebed duidelijk naar voren komt. Hopelijk moge, mede via de weg van het officie, de eenheid onder de christenen worden bevorderd tot een eenheid in de éne eucharistie, waarvan het officie voorbereiding en naklank is, en waarin heel het gebed der Kerk zijn bestaansgrond vindt.

J. Mulders

R. MEHL, *Du catholicisme romain,* Approche et interprétation, *(Cahiers théologiques,* 40), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, 16.5 x 23.5, 94 blz., 4.50 Zw.frs.

Zoals de ondertitel zegt, wil dit boekje een benadering en interpretatie zijn van het Katholicisme. Schr. geeft aan de hand van vijf thema's — Schrift, Traditie; Kerk en macht; Primaat van Petrus; de goede werken, en tenslotte de Mariologie — een karakterschets van de Katholieke Kerk. Er zijn grote overeenkomsten tussen het joden-christendom en het Katholicisme: de souvereiniteit der genade steunt op verdiensten en overleveringen (p. 92). Elders formuleert Schr. zijn bezwaren als volgt: in plaats van aan de goddelijke Openbaring de volle betekenis te geven, kent de Kerk zich „une place de révélatrice" toe in de heilsgeschiedenis (35). Wat het primaat aangaat, hierin volgt M. de thesen van Cullmann. Het meest afwijzend is hij ten opzichte van de leer der verdiensten en de Mariologie.

Hoewel heel het boek is geschreven vanuit het oprecht verlangen, het Katholicisme zo objectief mogelijk te benaderen — Schr. corrigeert meerdere malen Protestantse opvattingen over de katholieke leer — zien we ons helaas verplicht te zeggen, dat de auteur daarin maar in enkele punten is geslaagd. Het is niet juist dat de Traditie samenvalt („se confond", 29) met het leergezag, evenmin als het primaat de bisschoppelijke macht overbodig maakt (54). Door de leer over de Traditie wordt de Openbaring niet overgeleverd aan menselijke evolutie (63), zoals Schr. in ieder theologisch handboek had kunnen lezen. Dat Trente de acten, die aan de rechtvaardiging vooraf gaan alleen maar mogelijk acht onder invloed van de voorkomende genade had aan Schr.'s aandacht niet mogen ontgaan (vgl. b.v. Denzinger, *Enchiridion,* nr. 797). Hij stelt zich tevreden met een citaat uit de DTC., alwaar, geheel ten onrechte, wordt gezegd, dat de mens zich vóór de rechtvaardiging nog in de slechts natuurlijke orde bevindt. De leer over Maria's blijvende maagdelijkheid vindt haar verklaring niet in een voor zondig aanzien van het sexuele (79). Schr. weet niet dat volgens de katholieke leer de Onbevlekte Ontvangenis een genade is, Maria geschonken krachtens de verdiensten van Christus' Kruis (89).

De oorzaak van dit alles ligt o.a. in het feit dat Schr.'s informatie zeer beperkt schijnt te zijn: enkele artikelen uit de DTC., die reeds jaren geleden werden geschreven. Een tweede oorzaak ligt zeker ook hierin, dat katholieke theologen door hun formuleringen vaak aan-

leiding geven tot grove misverstanden. Het is daarom van belang dat dit boek worde gelezen, opdat men zich ervan overtuige, hoe noodzakelijk het oecumenisch gesprek is.

J. Mulders

Wladimir SOLOWJEW, *Deutsche Gesamtausgabe der Werke*, herausgegeben von Wladimir SZYLKARSKI, II, *Una Sancta, Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie*, Erster Band, Freiburg i.Br., Erich Wewel Verlag, 1958, 15.5 x 23.5, 510 blz.

Deze bundel bevat de geschriften welke S.'s groeiende kerkopvatting weergeven vanaf 1882 (S. was toen 29 jaar oud) tot 1887: *„Die geistlichen Grundlagen des Lebens"* (1882-1884); *„Der grosse Streit und die christliche Politik"* (1883); *„Einige erklärende Worte anlässlich des 'Grossen Streites'"* (1883); *„Über die Kirchenfrage anlässlich der Altkatholiken"* (1883); *„Antwort an N. J. Danilewsky'* (1885); *„Geschichte und Zukunft der Theokratie"* (1885-1887). Daar tussenin vinden wij een studie van Wl. Zzylkarski over S.'s weg naar de Una Sancta en als appendix krijgen wij nog de brief van de bekende, katholieke aartsbisschop van Diakovo, Mgr. Strossmayer, in 1889 geschreven aan Kard. Rampolla, staatssecretaris van Leo XIII, om het in het Frans geschreven werk van S. („ab amico meo... scriptum") *La Russie et l'Eglise universelle*, aan paus Leo XIII aangeboden, op de meest lovende manier aan te bevelen.

Het formeel in gemeenschap treden van S. met de met Rome geunieerde Russische Kerk zou in feite pas in 1896 plaats vinden. De officiële Russische Kerk kan volgens S. aan de Roomse noch ketterij, noch zelfs schisma verwijten. Geen ketterij, want het *„filioque"* en de andere twistpunten op geloofsgebied waren nooit door een oecumenisch concilie, het énige gezagsorgaan dat hierover zou hebben kunnen uitspraak doen, veroordeeld (332, 410). Evenmin schisma, want boven de Roomse Kerk staat geen hoger kerkelijk gezag aan wier gehoorzaamheid zij zich zou hebben kunnen onttrekken en zo in schisma geraken (332). De Roomse Kerk vormt samen met de Oosterse een onafscheidbaar deel van de éne, in de grond ongedeelde, oecumenische Kerk. Enkel op het sociale en het historische vlak zijn beide delen gescheiden geraakt (318). Wel komen bij Rome misbruiken voor. Het pauselijke voorzittersrecht van de oecumenische Kerk werd opgedreven tot „papismus". Het oppergezag van de Paus, evenals het kerkelijk gezag in het algemeen, mag zich niet gewelddadig opdringen, maar wel moet het vrij aanvaard worden (307). De protestanten echter staan buiten de geloofseenheid (323). De z.g. oud-katholieken van hun kant vormen in de terminologie van de oude concilies enkel een „eigenmächtige Zusammenrottung" (339). De wijdingen, hun in deze omstandigheden door jansenistische bisschoppen toegediend, waren ongeldig (339).

De god-menselijke verbinding binnen Christus' éne persoon wordt voortgezet en bestendigd in de Kerk (106-107). De Kerk is Christus' mystieke lichaam. Voor dit en ook nog voor menig ander punt vertoont S.'s kerkbegrip veel gelijkenis met dit van J. H. Möhler, dien hij trouwens vermeldt als een van de „klassieken" onder de Latijnse theologen (412). Wat er bij S. voornamelijk bijkomt is dat de Kerk tevens Gods zichtbaar Rijk op aarde is. Zij moet Gods theocratie op aarde vestigen (117). Als Mystiek Lichaam van Christus bezit de Kerk een eigen zelfstandigheid. Zij bezit meer werkelijkheid en is zelfs in een vollere zin „levend" te noemen dan de individuele personen en de volkeren, die door hun toetreden in haar worden ingelijfd (476). Het oosterse traditieprinciep moet in overeenstemming worden gebracht met de westerse opvatting van een noodzakelijke vooruitgang in het christelijk leven (322). Deze groei van de Kerk is te vergelijken met de groei van een levend organisme. Zij biedt de laatste rechtvaardiging voor een dogmaontwikkeling. Deze is enkel een verdere explicitatie van het eens en voor goed, en reeds van de aanvang af expliciet en bewust door de Kerk erkende dogma van Christus' volkomen God-menselijkheid. De werkoorzaak bij deze ontwikkeling is de H. Geest. Zij gebeurt door de inwerking van het goddelijke op het menselijke element van de Kerk (476-479). Wel zou men hierbij kunnen opmerken dat S. niet voldoende onderscheidt tussen theolo-dogmatische en louter theologische ontwikkeling maar, waar de systematisatie ook te kort schiet, schijnt de grondvisie van S. op dit probleem zeker de énig juiste richting uit te gaan. S.'s ideeën zijn steeds rijk en de lezing van zijn werken steeds ongemeen verrijkend. De Duitse vertaling leest vlot en aangenaam. De uitgave is zeer verzorgd.

J. Van Torre

WIJSBEGEERTE

Karl Rahner, *Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin,* 2. Auflage im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johannes Baptist Metz, München, Kösel-Verlag, 1957, 14 x 22.5, 414 blz., geb. DM 29.50.

Geist in Welt blijft nog steeds sedert zijn eerste verschijnen een der allerbelangrijkste werken der neothomistische filosofie. Het is daarom verheugend dat ons eindelijk van dit, in de ongunstige omstandigheden van 1939 verschenen boek een nieuwe uitgave wordt bezorgd. Het zal wel overbodig zijn voor de lezers van *Bijdragen,* eens te meer een uitvoerige analyse van zijn inhoud te geven. We herinneren er enkel aan, dat heel deze studie gebaseerd is op de quaestio 84, art. 7 van de prima pars Summae Theologicae van St. Thomas. Van deze tekst wordt als inleiding een omstandig commentaar gegeven, in het licht waarvan zich de verdere uiteenzetting zelfstandig ontwikkelt. Hierin behandelt K. R. systematisch heel het kenprobleem, of als men wil het filosofisch probleem onder de hoek van de menselijke kennis. Aan R.'s interpretatie ligt ten grondslag het uiterst vruchtbaar en zeer authentiek geestelijk inzicht dat „zijn" steeds „bij zich zijn" van het zijnde betekent. Het kennen (en meteen ook de vrije verwerkelijking van de mens) moet derhalve allereerst beschouwd worden als het luid en actueel worden van deze intrinsieke en constitutieve verhouding. „Bij zich zijn" is dus tevens het eerste en het laatste wat over het zijn als zodanig kan gezegd worden. En heel de ontwikkeling van het zijnde, van potentiële toestand tot actuele zijnsvolheid, ligt binnen dit „bij zich zijn" zelf, en is niets anders dan dit. Door heel de problematiek van de kennis in het licht van dit inzicht te stellen, heeft R. deze problematiek meteen een veel filosofischer diepgang gegeven dan het geval is bij vele auteurs die aan dit inzicht nog niet toe zijn, en daarom tot allerlei kunst- en vliegwerk hun toevlucht moeten nemen om het dynamisme van het „zijn" op een min of meer secundaire wijze aan het „zijn" toe te voegen. Niet een fundamentele kloof tussen „Erkennen" en „Gegenstand" is, naar R.'s idee, het eerst gegevene, maar een degelijke eenheidsverhouding, hoe potentieel deze aanvankelijk binnen de groeiende bewustwording ook moge voorkomen. Daarom zal ook het probleem van de kennis van het andere, als het andere, binnen deze fundamentele verhouding moeten verklaard worden, en niet andersom: „Erst von dem Begriff des Seins als Beisichsein und des Erkennens als Beisichsein des Seins, als Subjektivität des Seins selbst, ist für thomistische Erkenntnismetaphysik eine metaphysische Einsicht in die Möglichkeit eines hinnehmenden Erkennens eines anderen zu gewinnen" (89). Trouwens van meet af aan is het menselijk „bij zich zijn" essentieel in een „Beim-andern-Sein" verwikkeld, het is een „Geist in Welt". Het menselijk kennen, hoezeer het ook als „Subjektivität des Seins selbst" begrepen dient te worden, sluit derhalve een zintuiglijke „hinnehmende" kennis en een „conversio ad phantasma" in. De verklaring van deze originele structuur van de menselijke kennis (en van de mens zelf) vormt verder het object van R.'s boek. In heel de problematiek wordt steeds hetzelfde fundamenteel inzicht doorgetrokken. Hieraan dankt deze studie haar sterke en verhelderende eenheid. Uit dit alles wordt gaande weg de *geestelijke zin* van 's mensen wereld, in een verrassende rijkdom van aspecten, openbaar, alsmede de specifieke manier waarop de mens, door bemiddeling der wereld, zijn onvervreemdbaar „bij zich zijn" bij wijze van een „reditus ad seipsum" voltrekt. In deze „reditus" bereikt ook de wereld haar eigenlijke zin. Al de momenten der thomistische kenleer worden hierbij in ongedwongen synthese ondervangen en verschijnen hier met hun oorspronkelijke glans. Het nieuwe van R.'s werk bestaat o.m. hierin dat het ontstaan is op grond van de probleemstellingen van het moderne denken, en de nieuwe verworvenheden van dit denken haast spontaan integreert. Nochtans heeft de auteur de mooie lijn van zijn gedachte niet door occasionele confronteringen of polemieken willen breken. — De tweede uitgave komt in substantie met de eerste overeen. Te zeer door theologische arbeid in beslag genomen, heeft de auteur het herzien van de tekst overgelaten aan Dr. J. B. Metz, die volkomen met R.'s ideeën vertrouwd is. Dr. Metz heeft op sommige plaatsen de oorspronkelijke versie wat helderder uitgeschreven, het geheel door meerdere ondertitels overzichtelijker gemaakt en waar het pas gaf, kritisch gewag gemaakt van besprekingen der eerste uitgave en van sedertdien verschenen thomistische werken over dezelfde problemen. Deze wijzigingen en aanvullingen zijn geschied in volkomen overeenstemming met de auteur.

L. Vander Kerken

Peter Henrici, *Hegel und Blondel, Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action", (Pullacher philosopische Forschungen,* III), Pullach b. München, Verlag Berchmanskolleg, 1958, 15.5 x 24, XIX + 206 blz., ing. DM 16.40.

In dit boek biedt Peter Henrici ons een tweede bewerking van het proefschrift, dat hij

verdedigde aan de Gregoriana te Rome. Het bevat een vergelijkende studie van de „Phänomenologie des Geistes" van Hegel en de eerste „Action" van Blondel en wel onder het opzicht van de openheid van beide filosofische systemen voor de christelijke Openbaring. Het werk getuigt van een nauwkeurige, diepgaande en scherpzinnige studie van de beide betrokken auteurs, waarvan de onderlinge vergelijking op menig punt een verrassende en belangrijke bijdrage oplevert tot een vollediger begrip van hun filosofieën. De vergelijking wordt voor de diverse onderdelen van stap tot stap voortgezet. Het nadeel van deze methode is echter, dat de weergave en de interpretatie van de diverse onderdelen niet voldoende in het kader van het geheel van het betreffende systeem geplaatst worden, hetgeen in het bijzonder voor een juiste interpretatie van Hegel toch van primair belang is. Voorts noopt deze werkwijze de schrijver tot het invoeren van niet weinig hulpcategorieën, zoals b.v. formal-existentiell, panlogisch, erste und zweite und dritte Dimension, waardoor hij de beide auteurs t.o.v. elkaar tracht te karakteriseren, terwijl o.i. deze categorieën toegepast op Hegel toch ook zelf weer een andere betekenis hebben dan bij hun toepassing op Blondel. M.n. komt het ons voor dat aldus Hegel en Blondel al te simplistisch door een „formal-existentiell" geopponeerd worden, terwijl in het geheel van Hegels systeem datgene wat de schrijver bij hem als „formal" karakteriseert, o.i. juist een „existentielle" zin heeft. Voorts menen wij, dat de vergelijking tussen Hegel en Blondel onder het opzicht van de openheid van hun systeem t.o.v. de christelijke Openbaring een diepgaande critische studie veronderstelt naar de plaats en functie van de godsdienst in Hegels systeem: is Hegel theoloog, gnosticus, pantheïst, atheïst of anthropotheïst? Doordat de schrijver aan de discussies betreffende deze vraag te weinig aandacht besteedt, blijft het geheel van zijn vergelijking in een te formalistische sfeer.

A. van Leeuwen

Dr. H. A. van Munster O.F.M., *De filosofische gedachten van de jonge Kierkegaard 1831-1841,* Arnhem, van Loghum Slaterus, 1958, 15.5 x 23.5, 166 blz., *f* 8.90.

De S. heeft het voortreffelijke idee gehad de geschriften van K. uit de jaren 1831-'41 na te gaan, zowel aantekeningen als brieven en uitgegeven werken, met de bedoeling zijn filosofie en theologie dier eerste jaren te ontdekken. Uiteraard moet hij hierbij uitvoerig ingaan op de gedachtenwereld waarin K. leefde, de schrijvers die hij las, de professoren die hij volgde. Zijn persoonlijk karakter en leven, de invloed van het gezin worden slechts kort besproken, waarschijnlijk omdat de S. meent, dat dit reeds door velen voor hem is geschied, terwijl de eerste taak ook inderdaad een leemte vult in de studie van K. De resultaten van dit met grote zorg en exactheid uitgevoerde onderzoek beantwoorden volkomen aan het doel dat van M. zich stelde en zijn van groot belang, ook voor een beter begrip van de gerijpte K. Alles wordt gezien vanuit K.'s grondervaring, die hij in 1835 aldus formuleert: het komt er op aan te weten wat God wil dat ik doe. Van hieruit wordt zijn leven (ook in deze interpretatie het verbreken van de verloving met Régine Olsen) en denken nader duidelijk gemaakt. Interessant is de wijze waarop de stellingname t.o.v. Hegel en hegelianen genuanceerd wordt weergegeven. Een belangrijke en onmisbare studie voor allen die zich serieus met Kierkegaard willen bezighouden.

J. Nota

Stanley Hubbard, *Nietzsche und Emerson, (Philosophische Forschungen,* Neue Folge, 8), Bazel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1958, 15.5 x 22.5, 195 blz.

Reeds vroeg heeft N. de geschriften van E. leren kennen, hij heeft dezes *Essays* gelezen en herlezen, en men kan zeggen dat E. in een zekere mate zijn denken op dreef heeft gebracht. De invloed van E. op N. is reeds meer opgemerkt, doch nog nimmer zo secuur en systematisch bestudeerd als door S. H. De auteur gaat het ontstaan van deze invloed na, schetst in een tweede deel de figuur en ideeënwereld van E. zelf, om tenslotte meer uitvoerig te onderzoeken wat N. uit E. gehaald heeft. Hierbij volgt hij een aantal belangrijke thema's als de grootheid van het individu en van zijn verschillende kenmerken: cultuur, opvoeding, vriendschap, eenzaamheid, moed, amor fati e.a. Hierbij komt de auteur tot de ontdekking van vaak wonderbare overeenkomsten en soms woordelijke overnamen, deze zorgvuldig van enkel toevallige correspondenties onderscheidend. E. staat natuurlijk als filosoof ver beneden N. Het is dan ook niet wonder dat in de grond beider denken werkelijk anders is. Dit wordt door de auteur vooral in het licht gesteld in zijn laatste hoofdstuk, *Existenz und Transzendenz.* Voor een historisch begrip van N.'s filosofie betekent dit boek ongetwijfeld een zeer nuttige bijdrage.

L. Vander Kerken

Dr. F. Sassen, *Wijsbegeerte van onze tijd,* Vierde druk bewerkt door Dr. B. Delfgauw, *(Filosofische Bibliotheek),* Antwerpen-Amsterdam, De Standaard-Boekhandel, 1957, 16 x 22.5, 379 blz., ing. 225 B.frs., geb. 275 B.frs.

In 1938 verscheen de eerste druk van deze *Wijsbegeerte van onze tijd*. Spoedig kende het werk twee herdrukken, waarvan de laatste in 1943; er kwamen slechts geringe wijzigingen in voor. Tussen de derde en de vierde druk verliepen er echter veertien jaar, zodat een grondige aanvulling, zoniet een omwerking noodzakelijk werd. Prof. Sassen verzocht Dr. Delfgaauw de verzorging van deze omwerking op zich te nemen. Dr. Delfgaauw waarschuwt de lezer in zijn voorwoord dat hij zich beperkt heeft tot de geschiedenis van de Europese wijsbegeerte van de laatste 70 jaar, en dan nog in de zin van West-Europese wijsbegeerte, vooral van Duitse, Franse en Engelse traditie. De Nederlandse, Scandinavische en Zuid-Europese filosofie worden dus niet behandeld. Alleen voor de Italiaanse Neo-Hegelianisten Croce en Gentile, en de Spaanse vitalisten Unamuno en Ortega y Gasset wordt een uitzondering gemaakt, omdat die, zegt B. D., van internationale betekenis zijn geweest. Van de Amerikaanse wijsbegeerte, die behandeld wordt in de eerste van de negen afdelingen van het boek, worden alleen die filosofen besproken die een aanzienlijke invloed op onze westerse filosofie hebben uitgeoefend. Samen met de vijfde en de zesde afdeling, die respektievelijk als titel dragen: het Personalisme en de Ontologie, is dit hoofdstuk over de Amerikaanse wijsbegeerte minder uitgewerkt dan de afdelingen II, III, VIII en IX die het Idealisme (Neo-Kantianisme, Neo-Hegelianisme, Franse Idealisme), de Levensfilosofie, het Neo-Thomisme en de Filosofie der Wetenschap behandelen. Dat is ook begrijpelijk. Aan de Fenomenologie en de Existentie-filosofie (afdelingen IV en VII) had de auteur o.i. proportioneel meer ruimte moeten toekennen. Een zelfde disproportie valt wel eens waar te nemen tussen de verschillende figuren die worden behandeld: zo krijgen bepaalde filosofen van minder belang evenveel bladzijden als Martin Heidegger. Dit is wel een gemis aan historisch perspectief, gemis dat enigszins onvermijdelijk is tegenover nog levende personen. — In elk van de afdelingen en hoofdstukken geeft de schrijver eerst een algemeen overzicht van de behandelde stroming, en stelt daarna in korte monografieën de meest representatieve figuren ervan voor.

Dr. Delfgaauw's werk heeft de grote verdienste een goede gids te zijn in het labyrint van de filosofische -ismen van onze gecompliceerde twintigste eeuw, tot de allerlaatste jaren toe. De bibliografie is bijgehouden tot in 1956. Bij mijn weten zijn er weinig handboeken, vooral van geschiedenis der hedendaagse filosofie, die even up-to-date waren bij hun verschijnen. Het doet prettig aan eens een handboek van recente filosofie in handen te krijgen dat niet de indruk wekt dat het denken plots stil is gevallen twintig-dertig jaar vóór zijn publicatie.

M. Huybens

M. A. COUTURIER O.P., *Art et liberté spirituelle*, (Collection *L'art et Dieu*), Paris, Editions du Cerf, 1958, 14 x 22.5, 165 blz.

Onder deze titel worden hier twee werkjes herdrukt van de in februari 1954 overleden en o.m. in de kunstwereld zeer bekende en vereerde Franse Dominikaan, P. Couturier. Deze twee werkjes heten *Art et catholicisme* en *Chroniques*. Het eerste bevat studies over El Greco, Picasso en over de christelijke zin van de kunst. De schoonheid van de wereld en van de scheppende kunst zijn in wezen, zo betoogt P. C., „een koninklijke weg naar God". Nochtans zijn er niet veel artisten die dit zo beleven. De oorzaak hiervan vindt P. C. in de heden ten dage meestal geldende opvatting omtrent de kunst: vroeger stond de kunst graag in dienst van objectieve waarden, welke zij tot expressie bracht, het onderwerp — om het nu zo maar te noemen — was reeds op zich van belang en voerde de kunstenaar vanzelf over zijn werk heen; nu echter is de kunstschepping grotendeels formeel geworden, en dreigen alle hogere waarden, voor de artist, met de kunst te versmelten. P. C. betreurt verder dat men zo gemakkelijk gooit met kwalificaties als diep-religieus en mystiek, daar toch een vage zin voor het mysterieuze nog niet hetzelfde is als een Godminnend binnentreden in het mysterie. P. C. meent dat de oorzaken van het verval der religieuze kunst niet van artistieke, maar wel van religieuze aard zijn. — De *Chroniques* vormen als het ware een soort dagboek: ze bevatten reflexies, artikels en brokken uit lezingen, uit de tijd van zijn verblijf in de Verenigde Staten en in Canada gedurende de oorlog. Zij zijn de weerspiegeling van een diep godsdienstig en edel mens, en tevens van een authentiek kunstenaar. Men leest deze bladzijden met grote sympathie, vooral om de oprechtheid die uit elke zin straalt.

L. Vander Kerken

Dr. Johannes HESSEN, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, 2. Aufl., München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955, 16 x 23, 240 blz., DM 9.—, geb. DM 11.—.

De eerste editie van Hessens werk verscheen in 1939 en werd nagenoeg onveranderd overgenomen, literatuur na 1939 wordt niet geciteerd. Platonisme en profetisme zijn volgens

de S. topwaarden der mensheid. Onder platonisme wordt verstaan de griekse denkwereld, niet slechts de filosofie van Platoon, maar tevens die van zijn leerling Aristoteles. Dit pl. richt zich op de wereld van het ideële, de essentie, het algemene, met onderwaardering van het individuele en ontkennen der geschiedenis. Zijn kenprinciep is de ratio, die principieel alles kent. Bij Platoon zelf is God identiek aan het idee van het goede en dus onpersoonlijk. Platonisme is de sfeer der filosofie. Hiertegenover staat het profetisme, de sfeer der religie, de wereld van de bijbel. Het profetisme richt zich op de wereld van het reële, van de existentie, het individuele, met grote waardering van de geschiedenis, zijn princiep is het irrationele, dat slechts door de wil te grijpen, nooit te begrijpen is. Zijn God is liefde. Beide tendenzen werken in de hele geschiedenis van Europa door en H. gaat dit na bij Augustinus, Thomas, Luther, het duitse idealisme, moderne filosofie en theologie. De voorkeur van H. voor het profetisme is uitgesproken en met nadruk wijst hij vooral de mislukte poging tot synthese van Thomas van A. af, die de tegenstelling tussen Aristoteles en de Schrift, tussen platonisme en profetisme miskent en in de kern alle tekorten van het platonisme behoudt. Thomas is immers geen originele geest, maar weet goed de gedachten van anderen te verwerken. Toch blijft een synthese tussen de twee grote waarden nodig en moeten wij daarnaar op steeds nieuwe wijze blijven streven.

De eerste editie van 1939 had door de radicaliteit waarmee de thesis naar voren werd gebracht zeker enige waarde, omdat zo de kern van Hessens werk: de spanningsverhouding tussen de wereld van de bijbel en de wereld der griekse filosofie duidelijk naar voren kwam. De tweede uitgave had echter niet onveranderd mogen verschijnen. Sindsdien is dit probleem veel dieper en veel degelijker bestudeerd en onderkent men bv. veel beter het profetische element in het platoonse en ook in het aristotelische denken. Wie de mythische ondergrond in het griekse denken verwaarloost, stelt zich buiten de wereld, die hij wil doen verstaan. Dit had H. ook in de exclusief duitse literatuur kunnen lezen, zelfs al vóór 1939. Op soortgelijke wijze schiet de auteur zo voortdurend tekort in uiteenzetting en argumentatie, dat de hoofdwaarheid dreigt verloren te gaan in een zee van misvattingen, die voor dilettanten heel verwarrend kunnen werken en de voortgang van het filosofisch en theologisch denken vertragen.

J. Nota

Eberhard WELTY O.P., *Herders Sozialkatechismus,* III. Band, Dritter Hauptteil, *Die Ordnung des Wirtschaftslebens, Arbeit und Eigentum,* Freiburg, Herder, 1958, 15 x 23, XVI—484 blz., geb. DM 24.

Hiermede verschijnt het derde deel van Herder's *Sozialkatechismus.* Wegens de uitgebreidheid van de stof, nl. de *economische ethiek,* heeft de auteur moeten afzien van zijn oorspronkelijke bedoeling om al de kwesties die tot dit gedeelte der ethiek en der gemeenschapsleer horen, in één boekdeel onder te brengen. Het derde deel werd derhalve in twee boekdelen gesplitst, waarvan hier het eerste. Dit eerste boekdeel bleef beperkt tot de vragen die verband houden met *arbeid* en *eigendom:* eigendomsrecht, sociale functie van de eigendom, privaat bezit en staat; wezen van de arbeid, beroepskeuze, mechanisering van de arbeid, proletariaat en deproletarisering, staking en uitsluiting; loonvraagstuk, arbeidsmarkt, bezitsdeelname en medezeggingschap. Niettegenstaande zijn volumineuze omvang is dit boek werkelijk opgevat als een „katechismus", waarin precies 142 zeer concrete vragen een even concreet, maar tevens uitvoerig antwoord krijgen. Telkens wanneer het pas geeft, worden eerst pauselijke documenten aangehaald, en elk punt van de uiteenzetting vindt onmiddellijk zijn praktische toepassing in actuele kwesties. Het boek van E. W. beantwoordt perfect aan het doel waarvoor het geschreven werd: het is tegelijkertijd studieboek, werkboek en referentiewerk. Een literatuuropgave van moderne werken en een zeer gedetailleerd zaakregister verhogen nog zijn bruikbaarheid. Ook zal iedereen die op een of andere wijze, in zijn studie of beroep, met sociale kwesties te doen heeft, dit boek graag ter hand nemen.

L. Vander Kerken

J. HOGEMA C.S.Sp., *De mens en zijn techniek, Bijdrage tot een wijsgerige fundering van het probleem, dat de hedendaagse techniek voor de mens oproept,* (Proefschrift Fribourg), Rhenen, Admin. Kruisboeken, [1957], 16 x 24, 95 blz.

Dit proefschrift bevat 3 hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk (blz. 9-21) geeft ons een beknopte, evenwichtige samenvatting van de „concrete probleemstelling", zoals wij die in de zo uitgebreide, vooral naoorlogse, literatuur aantreffen. In het tweede hoofdstuk (blz. 22-56) worden de „wijsgerige grondhoudingen ten opzichte van de techniek" behandeld. In het kader van het geheel der filosofiegeschiedenis worden in het bijzonder het dialectisch materialisme, Bergson, Oswald Spengler, Pradines, Sartre, G. Marcel en Heidegger uitdrukkelijk aan de orde gesteld en komen Descartes, Kant en Hegel herhaaldelijk ter sprake.

De uiterste beknoptheid geeft aan dit overzicht een al te oppervlakkig karakter. In het derde hoofdstuk (blz. 57-91) biedt de auteur ons zijn persoonlijk „onderzoek naar het wezen van de techniek en haar verhouding tot de mens" in het kader van een thomistische wijsbegeerte. Zeer terecht beklemtoont de auteur de fundamentele betekenis van de vraag naar het wezen van de techniek voor de oplossing van de in het eerste hoofdstuk opgesomde problemen. Hier vinden wij verscheidene scherpzinnige kritische opmerkingen betreffende de opvattingen van de boven genoemde auteurs. Maar o.i. is de auteur minder goed geslaagd in het positieve gedeelte van zijn taak: het aangeven van het wezen van de techniek, waardoor hij haar niet voldoende weet te onderscheiden enerzijds van het algemeen culturele en anderzijds van het specifiek economische.

A. van Leeuwen

Eugen FINK, *Oase des Glücks, Gedanken zu einer Ontologie des Spiels,* Freiburg i. Br., Verlag Karl Alber, 1957, 12.5 x 20, 52 blz., geb. DM 4.80.

Ernstige mensen zijn doorgaans geneigd om het spel als een soort minder belangrijk bijfenomeen van het leven te beschouwen, zich hierbij zowel omtrent het wezen van het spel als omtrent de ware aard van de ernst vergissend. Het kort maar uiterst suggestief filosofisch essay van de Freiburger professor E. F. kan hen wellicht uit deze vergissing redden. F. ziet in het spel een even essentieel aspect van het menselijk bestaan als in de arbeid, de heersing, de liefde en de dood, welke daarenboven in het spel een creatieve weerschijn en weerspiegeling vinden. Omtrent de wellicht enigszins al te horizontale opvatting van het leven, als zich enkel in liefde, macht, arbeid en dood voltrekkend, kunnen op zich vragen en bedenkingen rijzen, maar binnen het verband van dit essay blijven deze toch eerder bijkomstig. Toch niet puur bijkomstig, want voor een laatste fundering van het spel als een „oase van het geluk", zou een verdere verheldering betreffende deze bedenkingen ongetwijfeld haar nut hebben. F. is te zeer bezeten door metafysische bekommering om zich enkel fenomenologisch bij het verschijnsel van het spel op te houden, en gaande weg openbaart dit verschijnsel zich dan ook als een toegang tot de vraag naar het „zijn", dit hoofdzakelijk langs de verhouding van „zijn" en „schijn", die voor het spel essentieel blijkt te wezen: „Spielen ist endliches Schöpfertum in der magischen Dimension des Scheins", en meteen geraken we door de bezinning op het speelse karakter van het bestaan, verwikkeld in de meest fundamentele kwesties der filosofie: zijn en niet-zijn, werkelijkheid en onwerkelijkheid, en hun specifiek menselijk verband. Met dit alles is het duidelijk dat hier vragen worden gesteld die niet zo maar in enkele bladzijden kunnen beslecht worden — wat ook de bedoeling niet is geweest. Dat verder het spel van de mens, hoe meer men er zich op bezinnen gaat „desto rätselhaftiger und fragwürdiger" schijnt te worden, is intussen geen slecht resultaat.

L. Vander Kerken

Käte HAMBURGER, *Die Logik der Dichtung,* Stuttgart, Ernst Klett, 1957, 15 x 23, 264 blz., ing. DM 17.80.

Met deze studie bevinden we ons in de fundamentele problematiek der literatuurwetenschap en meteen in een gedachtensfeer die grenst aan de filosofische bezinning op de taal. In feite wordt hier de klassieke vraag van de indeling der literatuur in epiek, lyriek en dramatiek opnieuw gesteld. Men hoeft niet veel pagina's van dit boek te lezen om in te zien dat deze vraag van meer dan enkel schools belang is. K. H. heeft gauw aangetoond dat we hier niet met drie op eenzelfde plan liggende soorten te doen hebben. Zij meent integendeel dat er een sterke oppositie ligt tussen epiek en dramatiek enerzijds en lyriek anderzijds. Deze oppositie bestaat uit een tegengestelde verhouding tot de werkelijkheid. In het eerste geval staat deze verhouding in het teken van de *fictie,* in het andere niet. Deze fictie of *mimesis* blijkt het zuiverst in de epiek. De epische verteller vertelt niet *over* personages, hij vertelt deze personages *zelf:* „die Romanpersonen sind erzählte Personen so wie die Figuren eines Gemäldes gemalte Figuren sind" (74). Van de kant van de verteller gezien, betekent dit de afwezigheid van een reëel „Ich-Origo". Kortom we staan hier voor een fundamenteel andere subject-object-verhouding dan bij de reële mededeling: „Das Objekt der Aussage meint nichts als das Ausgesagte, das Subjekt der Aussage die Aussage selbst". De *mimesis* bereikt haar uiterste vorm in de dramatiek: hier groeit de voorstelling tot *waarneming.* Dit ligt in het wezen zelf van het drama en dus niet enkel in de opvoering ervan: het dramatische woord is in wezen *Gestalt.* — Horen epiek en dramatiek thuis onder het ποιεῖν, de lyriek daarentegen is eerder een λέγειν, een „Wirklichkeitsaussage"; althans in vergelijking met epiek en dramatiek, want anderzijds staat de lyriek even ver van het zuiver historisch λέγειν af. Kortom zij blijft een *poëtisch* λέγειν. Als zodanig is eigenlijk (volgens K. H.) op de lyriek van toepassing wat Hegel zegt over de poëzie in het algemeen, dat nl. de poëzie de kunst is „an welcher zugleich die Kunst sich aufzulösen beginnt

und... ihren Übergangspunkt... zur Prosa des wissenschaftlichen Denkens erhält" (10). Het specifieke van de lyrische „Wirklichkeitsaussage" ligt verder hierin dat zij haar zin heeft in zichzelf en geen praktische functie vervult in de objectieve samenhang der werkelijkheid. Dit betekent dat ook in de lyriek niet *over* het leven en over de dingen gesproken wordt, maar dat leven en dingen hier zelf „zu Worte kommen". Niettegenstaande haar werkelijkheidskarakter is de lyriek nochtans allesbehalve een zakelijke mededeling, zij verwekt de ervaring van een „sinnhaftes Erleben" waarin zich onmiddellijk de werkelijkheid van het lyrisch „ik" uitspreekt. In deze zin kan K. H. de lyriek typeren als de „existentielle Gattung" der literatuur. Bij heel deze uiteenzetting — welke zeer technisch en aan de hand van goed gekozen literatuurteksten geschiedt — moet men toch steeds indachtig blijven dat de literaire genres geen vormtypen zijn welke zich zuiver en als zodanig in de literatuur realiseren. Het zijn veeleer typische mogelijkheden die in de concrete letterkunde vaak zeer vermengd voorkomen, dit niet enkel onderling maar ook met niet-poëtisch λέγειν omtrent de praktische en objectieve levensrealiteit.

L. Vander Kerken

Keur uit de verspreide geschriften van Dr. H. J. Pos, verzameld en ingeleid door Dr. J. Aler en Dr. K. Kuypers. Deel I, *Taal, Mens en Cultuur*, Arnhem, Van Loghum Slaterus, Assen, Van Gorcum & Comp. N.V., 1957, 15.5 x 23.5, 260 blz., geb. *f* 13.50.

De al te vroeg gestorven Prof. Pos heeft vele artikelen in verschillende tijdschriften nagelaten, die door de plaats waar zij verschenen verspreid zijn en dikwijls moeilijk te bereiken. De hoogleraren J. Aler en K. Kuypers hebben wijsgerig Nederland en Vlaanderen de grote dienst bewezen een keuze uit deze bijdragen te maken en deze apart te publiceren. Het eerste gedeelte bevat, behalve een inleiding en een korte biografie een aantal artikelen op het gebied van taal, mens en cultuur, maar toch vooral taal.

Deze serie van dertien artikelen omvat wel het belangrijkste wat Pos buiten zijn twee proefschriften *„Zur Logik der Sprachwissenschaft"* (Heidelberg, 1921) en *„Kritische Studien über philologische Methode"* (Amsterdam 1923) heeft gepubliceerd. Hierin blijkt opnieuw welk een boeiend denker Pos was. De meest uiteenlopende facetten die een filosoof aan het taalfenomeen kan onderscheiden zijn hier met scherp inzicht behandeld. Dit kon des te beter omdat Pos ook in de taalkunde thuis was. Van oorsprong classicus en met veel aandacht voor ook andere talen dan het Latijn en Grieks heeft hij zich bovendien zeer kennelijk op de hoogte gehouden van de snelle en dynamische ontwikkeling der algemene taalwetenschap. Een duidelijk bewijs hiervan is „Fonologie en Betekenisleer", waarin een verhouding tussen fonologie en fonetiek wordt geschetst, waarop men in welk courant handboek van deze twee disciplines dan ook vergeefs de minste reflexie zal zoeken; ofschoon Pos nooit kat'exochen aan linguistiek heeft gedaan beheerste hij een kwantum aan taaltheorie, waarmee menig positivistisch georiënteerde linguist zijn voordeel zou kunnen doen. Het positivisme heeft voor Pos nooit enige bekoring gehad. Niet voor niets had hij Husserls colleges gevolgd, en ofschoon na 1950, toen zijn knappe artikel „Taal en Tijd" verscheen, zijn gehele denken van fenomenologisch-subjectief overging naar een wat objectievere bezinning, toch heeft hij de fenomenologie nooit verloochend. Verschillende bijdragen in de „Keur" getuigen hiervan; vooral zijn „Phénoménologie en Linguistique" (1939) verdient in linguistenkringen meer aandacht dan het heeft. Tenminste voor ons land heeft Reichling de noodzaak der fenomenologische methode voor de linguistiek ingezien en in zijn studie *„Het Woord"* tot haar recht doen komen. Wij willen nog wijzen op de voortreffelijke fenomenologie in „De taal als symbolische functie" (1933), waarin een structurele uiteenlegging gegeven wordt van de taal, vrij van evolutionistische tendenzen; ook in andere artikelen, „Oorsprongsproblemen" (1946) en in „Taal en Tijd" wijst Pos de fylogenetische oorsprongsverklaring af en blijft de taal zien als een onherleidbaar menselijk gegeven, dat juist vanwege dit menselijke slechts fenomenologisch te benaderen is. Doordat Pos voortdurend het zwaartepunt bij het subject legt, krijgen alle artikelen een zekere warmte: men blijft altijd de betoogtrant geboeid volgen. Opvallend is dit in „Le langage et le vécu" (1956), waarin met een tot dan toe weinig naar voren gekomen realisme de taal in haar partialiteit tot een beperkter levensterrein wordt teruggevoerd, maar de andere levensaspecten weer meer naar voren komen: het objectiverende verschuift slechts een enkel levensaspect, het subjectieve blijft.

Het zou niet geheel eerlijk zijn Pos een vage metafysiek te verwijten, daar de „vertikale" zijnsbenadering voor hem als Kantiaans georiënteerde niet onmiddellijk gegeven is. Sommige opvattingen mogen dan consequent zijn in de transcendentale methode, maar deze kan het toch niet verantwoorden een Herakleitisch pantareïsme aan te hangen, alleen om de veelheid der talen te verklaren („De ontmoeting der levende talen", 1953), of om de taal, nu inderdaad vrij evolutionistisch, tot een dierlijke vitale reactie te herleiden, en dit in het enige artikel waarin als kenmerk voor de taal het woord specificatie valt („De betekenis als taal-

kundig en wijsgerig fenomeen", 1953); of om naast zijn realistische erkenning van het algemene („Fonologie en betekenisleer") een nominalistische opvatting over de taal te houden (tegenover de spraak) („De taal als symbolische functie"). Uiteindelijk ontkomt Pos toch niet aan het transcendente: als hij in „Taal en Tijd" het objectieve van de tijd het quantitatieve noemt en het subjectieve het qualitatieve, het structurele, dan is het kentheoretisch getinte horizontale subject-object-schema tóch veranderd in een vertikaal geest-stof-schema, ondanks het weinig Kantiaanse van de laatste dimensie: in feite schetst Pos, en terecht, het „aevum"-moment in de temporele mens. Overigens subsumeert Pos nergens onder ontologische categorieën (zijn taalfilosofie is dan ook bijna nergens taalmetafysiek); anderzijds is er een streng ontologisch verband tussen zijn weigering om idee en realiteit tot elkaar te herleiden („Taal en Tijd") en die om iets gemeenschappelijks te zien tussen verstand en wil. En toch weifelt hij; Is het affect een soort denken? vraagt hij in „Het affect en zijn uitdrukking in de taal" (1934).

Deze verzameling verspreide geschriften is een boeiende intrede in het denken van Pos. Voor de taalfilosoof, ook al wil hij op de eerste plaats taalmetafysicus zijn, gaat er een uiterst stimulerende invloed van uit die een verantwoording van zijn objectbeschouwing ten zeerste kan helpen.

J. Nota—J. Verhaar

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Rencontre-Encounter-Begegnung, Contributions à une psychologie humaine dédiées au Professeur F. J. J. BUYTENDIJK, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1957, 15 x 23, 520 blz., geb. *f* 25.—.

Bij zijn afscheid als hoogleraar, werden aan Prof. Buytendijk deze verzamelde opstellen als huldeblijk aangeboden. Niet alleen de namen van de medewerkers, doch tevens het feit dat alle (of bijna alle) bijdragen rond hetzelfde thema zijn gesitueerd maken dat deze bundel veel meer betekenis heeft dan de gewone „hulderuiker". VON GEBSATTEL, LANGEVELD, LINSCHOTEN, MICHOTTE, MINKOWSKI, PIRON, RÜMKE, RUTTEN, SNIJDERS, STRAUS, DE WAELHENS — om de voornaamste slechts te noemen — belichten langs fenomenologische beschrijvingen van deelproblemen of detailpunten het algemene thema der ontmoeting. Er blijft dan slechts één wens over na de lezing van dit werk: dat één der medewerkers, of beter nog, Prof. Buytendijk zelf, de vele studies zou kunnen synthetiseren tot een ware fenomenologie van de ontmoeting. Dan pas zou het ook mogelijk worden een juiste kritische waardering uit te spreken, wat nu, bij 40 verschillende bijdragen, onmogelijk is. In alle geval blijft dit verzamelwerk een uitmuntende hulde aan Buytendijk en een verrijking voor de lezer.

R. Hostie

Ludwig BINSWANGER, *Le cas Suzanne Urban, Etude sur la schizophrénie*, Traduit de l'allemand par Jacqueline VERDEAUX, *(Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française)*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 16.5 x 24, 144 blz., ing. 180 B.frs.

B. beschrijft in deze studie een zwaar geval van schizofrenie, met name een typisch geval van gepluraliseerde vervolgingswaanzin. Het is één van de vijf markante gevallen welke de auteur, na afzonderlijke publicatie, samengebracht heeft in zijn groot Duits werk *Schizophrenie*. Eens te meer wil B. zich hierbij niet ophouden bij de zgn. ziektesymptomen, maar wil hij volgens de hem eigen Daseinsanalytische methode, de voor dergelijke gevallen specifieke vorm van het „in-de-wereld-zijn" fenomenologisch nagaan, o.m. als beleving van tijd en ruimte. De auteur geeft vooraf een duidelijke uiteenzetting van het geval aan de hand van een autodescriptie van de patiënt, en volgt dan in zijn analyse de verschillende fasen volgens welke de ziekte zich ontwikkelt. Zie verder over B. *Bijdragen* 17 (1956) 340 en 18 (1956) 216.

L. Vander Kerken

E. B. STRAUSS, *Psychiatry in the modern world*, Londen, Michael Joseph, 1958, 13 x 20, 71 blz., geb. 8/.

Een bekend Londens psychiater heeft het aangedurfd in vijftig blz. een inleiding te schrijven voor niet gespecialiseerde intellectuelen over de vele takken van de psychiatrie en de clinische psychologie. En zijn werkje is buitengewoon aardig: het leest vlot, legt alle technische termen uit, reduceert met humorvolle bescheidenheid de psychiater tot zijn juiste proporties, én is uitermate accuraat! Vandaar durven we dit werkje dat voor niet specialisten

geschreven werd, warm aanbevelen aan allen die in eenvoudige taal iets willen leren over dat geheimzinnige domein van neurosen en psychosen, en zelfs aan de specialisten die er een model van vulgarisatie in zullen vinden.

R. Hostie

VARIA

Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, herausgegeben von der GÖRRES-GESELLSCHAFT, I, Freiburg, Herder, 1957, 6. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, 18 x 26, 1246 blz., geb. DM 76.—; II, 1958, 1231 blz., geb. DM 76.—.

Dit nieuwe *Staatslexikon* steunt op de ervaring die doorheen 70 jaar traditie in vijf vroegere uitgaven is gegroeid. Veel is geschied sedert het verschijnen van de laatste uitgave (1932); de tweede wereldoorlog, het verdeelde Duitsland, de grondige verandering van het Europese politieke kader, de vooruitgang in sociologie en sociale moraal, de toenemende belangstelling voor gezinsvraagstukken dwingen tot het herzien van vele oude begripsformuleringen en vragen om behandeling van een aanzienlijk aantal nieuwe onderwerpen. Waar vroeger de studie van de eigenlijke staatkunde als strikt politieke wetenschap en bedrijvigheid bijna kon volstaan, moet nu aan het recht, aan de economie met haar zeer uitgebreide technische apparatuur en aan het gehele sociale leven (met de spanningen omheen personalisme en collectivisme) een veel grotere plaats geruimd worden. Meer nog dan vroeger worden hier naast de politieke functie in het volksleven ook de andere maatschappelijke functies behandeld. Deze verschuiving beantwoordt geheel aan een gezonde christelijke staatsfilosofie, die steunt op het subsidiariteitsprinciep en op het pluralisme. Aldus verruimd, wordt het *Staatslexicon* uitgebreid van de vroegere vijf tot de huidige acht delen. Enkele minder belangrijke aspecten van het publieke leven zijn in deze uitgave weggevallen. Ook met de oecumenische toenadering tussen de verschillende christelijke confessies vooral met betrekking tot het sociale leven werd ernstig rekening gehouden. Voor de eerste maal heeft men het opstellen van talrijke artikels aan evangelische vakgeleerden toevertrouwd, een gebaar dat in de Duitse intellectuele wereld werd gewaardeerd. Aan ieder artikel werd daarenboven een rijke bibliografie toegevoegd, wat de wetenschappelijke waarde van het gehele werk nog verhoogt. Verschillende artikelen (ongeveer 4.000 zijn er voorzien) groeien uit tot een alzijdige verhandeling, zo b.v. in het eerste deel waar van kolom 396 tot 545 over arbeid en arbeidsproblemen wordt gesproken. Verder moeten nog vermeld worden de artikels over atoomenergie, beroep, bedrijf, bankwezen, bevolking.

In het tweede deel (afgesloten met het artikel „Erbrecht") signaleren wij een indrukwekkende serie bijdragen over Duitsland en de Bondsorganen, met daarnaast nog een aantal belangrijke trefwoorden als democratie, dictatuur, dialectisch materialisme, enz. Het werk verenigt de voordelen van een systematisch handboek met de praktische gebruikswaarde van een alfabetisch aangelegde encyclopedie. Het is niet louter analytisch en informatief opgevat, maar wil gedurig de verbanden tussen de sociaal-economische verschijnselen en hun diepere achtergronden belichten en aldus bijdragen tot het vormen van een gegrond oordeel. — Het geheel is gegroeid uit de langdurige en nauwe samenwerking van de leden van de Görres-Gesellschaft, die na zijn opheffing door de Gestapo vanaf 1948 weer opnieuw werd samengesteld „zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland". De stijlvolle soberheid in de typografische afwerking getuigt nogmaals voor de betekenis van Herder als een der grote cultuurscheppende instellingen van de christelijke wereld.

J. Kerkhofs

Der Grosse Brockhaus, 16. Aufl., Band XI, Sol.-Unj., Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1957, 16 x 24, 770 blz., DM 19.—.

Als een encyclopedie haar voltooiing nadert, stemt dat altijd tot vreugde; niet alleen omdat men dan weer van een financiële last verlicht wordt, maar ook vanwege de veilige zekerheid, dat men binnenkort over het gehele werk zal kunnen beschikken om zijn dorst naar informatie te lessen. Ook dit laatste deel op één na van de Brockhaus, houdt weer vast aan de traditie van de vorige delen, dat de Catholica er volledig tot hun recht komen en dat de studax van de hogere wetenschappen ook hier weer over allerlei onderwerpen die hem kunnen interesseren, wordt voorgelicht op een degelijke wijze. We geven hier weer een keus uit de steekwoorden: Solidarismus (ook kath. standpunt), Solowjef, C. Sonnenschein, Sonntag, Sozialdemokratie, Soziale Enzykliken, Soziologie (o.a. Religions-), Fr. v. Spee (met vermelding van dissert. van H. Zwetsloot S.J. van 1954), Spinoza, Staat, Stabat Mater, Edith Stein, Stigmatisierte, Stoa, Suarez, Sufismus, Symbol, Tabernakel,

Taufe, Tempelorden, Theologie (4 kol.), de meest verscheiden H. Thomassen, Tod, Tradition (voor een neutrale enc. lang niet slecht), Trienter Konzil (1½ kol.), Universität. Deze summiere opsomming zal menigeen naar dit, zoals steeds keurig uitgevoerde, werk doen grijpen. P. Grootens

Mgr. Louis-M. MARTINEZ, *Le Saint-Esprit,* I, *La vraie dévotion au Saint-Esprit,* Paris, Editions Téqui, 1958, 12 x 19, 159 blz., 760 Fr.frs.

In een Franse vertaling verschijnt dit werkje over de Heilige Geest, van de hand van de onlangs gestorven primaat van Mexico, Mgr. L.-M. Martinez. Het eerste van de vier delen handelt over de rol van de Heilige Geest in ons vroomheidsleven. Theologisch gaat het niet zeer diep; wat over de theologale deugden wordt gezegd (blz. 69-87) is in zeer algemene termen gesteld. Bovendien zit de stijl al te zeer vast in de gekunstelde vroomheidsliteratuur van de vorige eeuw: of dat nog de moderne mens kan aanspreken, kan men echt betwijfelen. J. Vanneste

Ignatius van Loyola, Tekst van H. RAHNER S.J., Foto's van L. VON MATT, Nederlandse bewerking van Fr. van BLADEL S.J., Brugge, Desclée De Brouwer, 1955, 17 x 24, 340 blz., 225 foto's, ing. 230 B.frs., geb. 275 B.frs.

De foto's van von Matt zal iedereen wel kennen. Het is zeker dat de wonderschone landschappen van Spanje, Italië en Frankrijk, de oude gebouwen uit het Baskenland en Europa hem een unieke gelegenheid boden om zijn geniale aanleg ten volle uit te werken. Hugo Rahner is wel de beste kenner van het leven van Ignatius voor het ogenblik, die tevens uitzonderlijk op de hoogte is van de geschiedenis van zijn spiritualiteit en van de geschiedenis van Europa in de moeilijke tijden van de Reformatie. De vertaling van Fr. van Bladel heeft aan het schone en sobere Duits van Rahner volle recht laten wedervaren. P. v. D.

Kleine Philokalie, Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, ausgew. und übers. von Matthias DIETZ, eingel. von Igor SMOLITSCH, Einsiedeln, Benziger-Verlag, 1956, 10 x 18, 192 blz., 8.90 Zw.frs.

De Philokalie is een verzameling van ascetisch-mystieke verhandelingen. Oorspronkelijk bedoeld voor monniken, als een handboek voor geestelijk leven, werd het ook door de leken zeer veel gebruikt. Deze verzameling van teksten uit 38 geestelijke schrijvers uit de 4de tot de 14de eeuw werd voor het eerst in het Grieks gedrukt te Venetië in 1782 en in 1793 te St. Petersburg in het Slavisch. Naast de bijbel en de levens der Heiligen werd zo de Philokalie het klassieke boek van geestelijk leven in de oosterse kerk. De gehele collectie drukt één groot verlangen uit naar verbondenheid met God, naar verlossing en bevrijding van de boeien van het aardse tijdelijke leven. P. Dietz heeft uit het grote werk een bloemlezing gemaakt van teksten, die betrekking hebben op het gebedsleven. P. Grootens

Louis EVELY, *Manifest der Liebe, Das Vaterunser,* ins Deutsche übertragen von Maria WAHL, Freiburg, Herder, 1958, 12.5 x 19.5, 151 blz., geb. DM 7.80.

In een Duitse vertaling worden hier een reeks geestelijke voordrachten van Z.E.H. L. Evely aangeboden. Het thema, het *Onze Vader,* waarbij nog een laatste hoofdstuk over de Eucharistie werd bijgevoegd, is voor Schr. sinds jaren het centrale gegeven van zijn toespraken. Een groep leken — les fraternités — ontdekte in dit thema de evangelische richting van hun leven en vroeg de publicatie van deze conferenties. De levendige spreektaal werd in de Duitse vertaling behouden: zo heeft het boekje meer het meditatief-beschrijvende genre dan wel een verantwoorde geleerde verklaring. In dit genre is vanzelfsprekend dat dezelfde ideeën telkens weer worden hernomen, om aan de christenen van onze tijd de geest van dit „gebed des Heren" mede te geven. J. Vanneste

Michael PFLIEGLER, *Priesterliche Existenz,* Innsbruck, Tyrolia Verlag, ^{4}1958, 14 x 21, 443 blz., geb. Sh. 96.—, DM 16.—.

Dit is de vierde druk van een boek over de priester, dat ook buiten het Duitse spraakgebied door vertalingen naam heeft gemaakt. Sinds lange jaren is Schr. werkzaam aan het Weense „Seelsorge-Institut" en begaan met het „wezenlijke bestaan van de priester als priester": zijn boek is dan ook een ontleding van de ontwikkeling der priesterroeping en van de vele vormen die het concrete priesterbestaan in deze moderne tijd aanneemt. Geprojecteerd tegen de achtergrond van de recente persoonsfilosofie, met een illustratie uit

priesterbiografieën en uit de romanliteratuur, is deze studie gesteld omheen de spanning tussen de mens die in de wereld leeft en de mens die tot priester Gods geroepen wordt. Hoewel met de karakterleer uit de psychologie vertrouwd, heeft Schr. stilaan de wetenschappelijke categorieën verlaten om uit eigen ervaring de verscheidene priestertypes te beschrijven. Hoewel men deze werkwijze als een verzwakking van het streng-wetenschappelijk inzicht moet aanrekenen, kan dit wellicht voor menig priester een hulp zijn om in één van de vele vormen, waarin hij zich zelf herkent, het ideale priesterbestaan terug te ontdekken.

J. Vanneste

Saints and Ourselves, Second Series, edited by Philip CARAMAN S.J., Personal Studies by Chr. DAWSON, etc., Londen, Hollis and Carter, 1955, 14.5 x 22, 149 blz., geb. 12/.

Toonaangevende Engelse schrijvers hebben de laatste jaren regelmatig in *The Month* korte studies uitgegeven over de Heiligen voor onze tijd. Hieruit heeft Phil. Caraman de beste uitgekozen, en samen uitgegeven in boekvorm. Chr. Dawson heeft een degelijke studie over Bonifatius. Men vindt Engelse heiligen als Margaret van Schotland, Hugh van Lincoln, John Ogilvie en David Lewis. Typische Franse heiligen als Jeanne d'Arc, Lodewijk van Frankrijk, Jeanne de Chantal. De Zwitserse heilige, die voor enkele jaren werd heiligverklaard, Nicholas van Flue, Petrus Claver en Alphonsus de Liguori komen de reeks beeindigen. Onlangs is trouwens een *Third Series* uitgekomen bij dezelfde uitgever.

P. v. D.

J. DAUJAT, *Problèmes d'aujourd'hui, Réponses chrétiennes*, Paris, Téqui, 1957, 12 x 19, 198 blz., ing.

Uitgave van een serie artikelen, als vervolg op *„Idées modernes, Réponses chrétiennes"*. De hoofdstukken hebben vooral betrekking op spiritualiteit, de problemen rond wetenschap en geloof, de leer en de praktijk van de K.A., en verschillende sociale en politieke problemen in Frankrijk. Soms ietwat simplistisch.

P. v. D.

Felix A. PLATTNER, *Met kruis en kompas, De weg naar Azië, Bijdrage tot de kennis der ontdekkingsreizen*, vertaald door Frans van OLDENBURG ERMKE, Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1956, 15 x 21.5, 368 blz., geb. 160 B.frs., ing. 140 B.frs.

Fris en vlot gevulgariseerd verhaal over de grote ontdekkingen en missietochten in Azië door de bekende Zwitserse missioloog en schrijver. Zijn bedoeling is niet zozeer de diepere historische drijfkrachten van deze reusachtige onderneming op te halen als door talloze concrete anecdoten, feiten en verhalen opgediept uit oude documenten heel de sfeer weer op te roepen van dit avontuur.

P. v. D.

Les apparitions racontées par Bernadette, Textes autographes édités et présentés par René LAURENTIN, 28 photos hélio, Parijs, Lethielleux, 1958, 14 x 19, 32 blz., 285 Fr.frs., luxe-papier 450 Fr.frs.

Een reconstructie van het verhaal der verschijningen zoals Bernadette zelf het verteld moet hebben; deze reconstructie werd door R. Laurentin gesynthetiseerd uit zes autografieën (tussen 1861 en 1866) van de heilige. Denkend aan wat Bernadette op het einde van haar leven zei: „Ce qu'on écrira de plus simple, sera le meilleur", bevelen we deze eenvoudige bladzijden ten zeerste aan.

C. T.

The New Cambridge Modern History, Volume I, *The Renaissance 1493-1520*, uitgegeven door Prof. G. C. POTTER, Cambridge, University Press, 1957, 15.5 x 23.5, XXXVI + 532 blz., geb. 37/6.

De *Cambridge Modern History* werd in 1896 ontworpen door de pas benoemde r.k. *regius professor of modern history* van de universiteit van Cambridge, de beroemde Lord Acton, en verscheen in twaalf delen met een deel kaarten, tussen 1902 en 1912. Deze markante moderne geschiedenis werd herhaalde malen herdrukt. De *New Cambridge Modern History* is volledig herschreven en ademt een heel andere geest. Zoals Sir George CLARK in een zeer interessante algemene inleiding schrijft, leefden Lord Acton en zijn 160 medewerkers nog in de ban van de geschiedenisopvatting die meende, dat deze wetenschap dezelfde objectiviteit en zekerheid kon bereiken als de natuurwetenschappen. De grote Ranke, dien Lord Acton de padvinder van de moderne geschiedschrijving noemde, stelde als doel van de geschiedschrijving, te achterhalen „wie es eigentlich gewesen". Sedertdien zijn de historici zich bewust geworden dat zij kinderen zijn van hun eigen tijd met zijn

typische opvattingen, en dat zij zowel in de keuze van de documenten uit de massa bewaarde archiefstukken, als in de ordening en de synthese van de feiten hun eigen kijk aan het verleden opdringen. De hedendaagse historici streven er niet langer naar, een definitief en objectief beeld van het verleden op te hangen, maar een coherent geheel van historische oordelen, die zo nauw mogelijk bij de feiten aansluiten. Daarom staat elk deel onder de leiding van één man. Dit zijn de grondprincipes van deze *New Cambridge Modern History*.

Bij het vergelijken van deze tweede uitgave met de eerste treft nog iets anders. In de eerste uitgave lag de klemtoon uitgesproken op de politieke en militaire geschiedenis, al werden ook de economie en de sociale toestanden, de cultuur en de godsdienst behandeld, en tevens kreeg de nationale geschiedenis van de afzonderlijke landen het merendeel der hoofdstukken. In de tweede uitgave van dit eerste deel echter krijgen wij na een *Introduction*, met een mooie synthese van dit deel, eerst een hoofdstuk over menselijke aardrijkskunde, dat het uitzicht van Europa op de vooravond van de overzeese ontdekkingen uitbeeldt. Daarop volgen interessante hoofdstukken over de renaissance als cultuur, het pausdom en de Kerk, humanisme en opvoeding, de kunsten in West-Europa, en dan pas komen er zeven hoofdstukken over zeven „naties" waaronder *The Burgundian Netherlands* (1477-1521). Ten slotte zijn er nog drie algemene hoofdstukken over diplomatie en oorlogvoering, over de nieuwe pas ontdekte wereld, en over de expansie als een onderneming van heel Europa. De drie hoofdstukken over Firenze en over Venetië uit het vorig deel vielen weg. Wij kunnen deze wijziging zo samenvatten: de auteurs verlaten het nationaal of nationalistisch standpunt en bekijken de hele geschiedenis als een Europese aangelegenheid. Dit is een grote vooruitgang op de vorige uitgave. Op het huidig ogenblik van de geschiedenis, vlak na de ineenstorting van de Europese hegemonie, heeft het zin eens de hele historische ontwikkeling als een coherent geheel van Europees standpunt uit te beschouwen. Anderzijds is dit standpunt sinds de laatste wereldoorlog voorbijgestreefd. Zoals b.v. de *Historia Mundi* en het *Handbuch der Weltgeschichte* hebben gedaan, beantwoordt alleen een wereldgeschiedenis, waarin elk volk en elk continent op zichzelf worden beschouwd, en niet meer in verband met Europa, volledig aan de eisen van onze tijd.

De meestal Britse auteurs hebben een geslaagde poging gedaan om alle volkeren hun rechtmatig aandeel in de opbouw van de Europese cultuur te schenken, en wij erkennen, aangenaam getroffen te zijn geweest door de exacte en objectieve bladzijden over de *Low Countries*. „In an account of the art of the fifteenth century, no region north of the Alps would be represented by so many leading names as Flanders and Brabant" (blz. 61). De *moderne devotie* en Erasmus krijgen een mooi exposé: zelfs lezen wij „*Elckerlijke* may have been the original of the English *Everyman*" (blz. 189). In het hoofdstuk over de Bourgondische Nederlanden heeft de auteur, Dr. Armstrong, gebroken met de gewoonte om alle geijkte termen in het Frans te gebruiken: zo spreekt hij b.v. voortdurend van de *Blijde Inkomst*, en de benaming *Joyeuse Entrée* — zoals zelfs Noordnederlandse auteurs dit Dietse charter graag noemen — komt nergens voor. Het delicate hoofdstuk over de renaissancepausen is uitstekend en geschreven door R. Aubenas, r.k. professor aan de rechtsfaculteit van Aix-en-Provence, dezelfde die met R. Ricard het deel 15: *L'Eglise et la Renaissance* schreef in de r.k. *Histoire de l'Eglise* van Fliche et Martin. Enkele kleine feilen willen wij graag voorbijzien, in dit meesterlijk overzicht van de beginnende nieuwe tijd.

M. Dierickx

The New Cambridge Modern History, Volume VII. *The Old Regime. 1713-1763*, uitgegeven door J. O. Lindsay, Cambridge, University Press, 1957, 15.5 x 23.5, XX + 625 blz., geb. 37/6.

Zoals bij het eerste deel van dit grootse werk achterhalen wij ook in dit zevende deel de bedoeling en de opvattingen van de auteurs reeds bij de indeling van de stof. In de eerste uitgave had dit deel 17 hoofdstukken over afzonderlijke naties, drie waren gewijd aan de Oostenrijkse successieoorlog, het omgooien der allianties, en de Zevenjarige oorlog, en slechts 4 op de 24 hoofdstukken behandelden de financiën en de ontwikkeling der koloniën, de verlichting, de romantiek, Indië. In de tweede uitgave echter zijn de eerste 9 hoofdstukken internationaal en behandelen de internationale handel en industrie, de sociale toestanden, de kunsten, de verlichting, de godsdienst, de monarchie en het bestuur, de oorlogvoering, de internationale betrekkingen; dan pas komen er 8 (i.p.v. 17) hoofdstukken over de afzonderlijke landen; de Europese militaire en politieke verwikkelingen tussen 1740 en 1763 krijgen drie hoofdstukken zoals in de eerste uitgave, en ten slotte volgen 4 hoofdstukken over Amerika, over Indië en over de handelsbetrekkingen in Afrika en het Verre Oosten. Het ruimere, het Europese standpunt van het eerste deel bleef dus integraal gehandhaafd. In dit deel vooral doet het pijnlijk aan, de andere continenten slechts behandeld

te zien in zover Europa er invloed op uitoefende, of betrekkingen mede onderhield. De vele bladzijden over Afrika handelen bijna uitsluitend over de slavenhandel, Japan wordt amper vermeld, en China komt alleen ter sprake wegens de handel te Canton en te Amoy. Dit Europees chauvinisme, dat Toynbee smalend „parochiepomppolitiek" noemde, is reeds nu verouderd.

De leider van dit deel, Dr. Lindsay, geeft als inleidend hoofdstuk een schitterend résumé van het hele boek. Hij aarzelt niet te schrijven: „To call the ensuing half century a period of English predominance in international affairs" — zoals vele historici doen — „is to underestimate the importance of France" (blz. 6-7). In dit VIIe deel komen herhaaldelijk de Jezuietenorde, haar missies en ook haar opheffing ter sprake (b.v. blz. 122-126, 233, 290, 497); al doen de niet-katholieke auteurs een ernstige poging om onpartijdig en objectief te zijn, toch kan men bezwaarlijk beweren, dat zij daar altijd in geslaagd zijn. Over het algemeen treft de solide voorstudie en de zakelijke, serene uiteenzetting, het inzicht in de eigen geest van de 18e eeuw. Waarlijk deze *New Cambridge Modern History* biedt, afgezien van haar te uitgesproken Europees standpunt, een prachtig overzicht van het naaste verleden.

M. Dierickx

R. Guardini, *Landschaft der Ewigkeit, Dante-Studien,* II, München, Kösel-Verlag, 1958, 11.5 x 19.5, 256 blz.

Nadat vroeger reeds een studie van G. verschenen was over de engelen in Dante's *Divina Comedia,* zijn nu een aantal andere voordrachten over dit gedicht gebundeld. De meeste behandelen de eschatologie daarin. Het behoeft nauwelijks gezegd, dat G. een voortreffelijk leidsman is bij het zoeken naar de diepere gedachten in dit onsterfelijk kunstwerk verborgen.

S. T.

Mr. K. Groen, *Ambtsgebeden in nederlandse openbare colleges,* Den Haag, Van Keulen, (1958), 16 x 24, 175 blz., *f* 8.90.

Vergezeld van een korte toelichting zijn in dit interessante verzamelwerk alle openings- en sluitingsgebeden opgenomen bij de vergaderingen van de hoge colleges van staat, van de provinciale en gedeputeerde staten, en van de gemeenteraden. Dit zorgvuldig opgebouwd overzicht brengt echter eerder de sterke verzuiling en de snel toenemende ontkerstening van ons volk naar voren dan dat het ons leert „dat het besef van het christelijke karakter onzer natie in dit opzicht in menige kring nog op treffende wijze voortleeft". De gegevens per gemeente zouden aan overzichtelijkheid gewonnen hebben, indien enkele kartogrammen waren toegevoegd, waarop het al of niet voorkomen van ambtsgebeden en de „gebeden-familie's" zouden zijn aangegeven.

H. Oudshoorn

Casper, Höweler, *Bach's Matthaeuspassion, als belijdend geestelijk drama,* (Daphne-uitgaven), Zeist, De Haan, Gent, 1958, 12 x 19.5, 96 blz., geb.

De bekende uitgever van het *X-Y-Z der muziek* geeft hier een zeer goede inleiding op het heerlijke werk van J. S. Bach. Na een kort hoofdstuk over de *Passio* in de traditie van de Kerk en de muziek, volgt een beschouwing over de muzikale middelen van Bach, en daarop een uitvoerige inleiding op de gedachtelijke inhoud, waarbij men wel merkt dat S. zich ook wil richten tot mensen voor wie het Christendom en het drama van Golgotha praktisch onbekend zijn. Het voornaamste deel bevat een gedetailleerd commentaar op de hele *Passio,* waarbij historische, muzikale en estetische opmerkingen de lezer verder inwijden op het kunstwerk. De commentaar steunt op de uitgave van de tekst in de oorspronkelijke spelling en interpunktie. Dit werd totnogtoe nog niet gedaan. Het heeft zijn belang precies op te tekenen hoe Bach zelf de oude Luther-vertaling en de verzen van Picander heeft willen lezen, en aldus muzikaal interpreteren.

P. v. Doornik

Claude Layron, *Jusqu'à l'autre rive, (Foi vivante,* Collection de la Revue des Jeunes), Paris, Editions du Cerf, 1958, 12.5 x 19, 232 blz., ing. 630 Fr.frs.

Een ongelovig Frans meisje, Fabienne, wordt eerst in Londen gepsychoanalyseerd, komt in Indië sterk onder de indruk van een guru, geraakt een tijd onder de bekoring van Krishnamurti, van Gurdjieff, laat zich uit protest in 1939 doorgaan voor een Jodin, bekeert zich en wordt carmelites. Het hele verhaal wordt in een droomsfeer gehouden. Het is als bij een film, die voor het grootste deel in de nacht werd opgenomen! Autobiografie of roman, apologetica of getuigenis, het is niet erg duidelijk.

P. van Doornik

Johann SCHMIDT S.P., *Entwicklung der Katholischen Schule in Oesterreich*, Wien, Herder, 1958, 13.5 x 20.5, 216 blz., ing. Sh. 48.—.

Hoe is de „Katholische Schule" in Oostenrijk in zulk een ghetto geraakt? S. zoekt het antwoord in een korte geschiedenis van het schoolwezen in de Oostenrijkse landen. Eerst heeft men de scholen die zuiver onder kerkelijk gezag stonden, en die afhingen van de parochie of de kloosters. Stilaan zullen de steden en gemeenten zich voor het schoolwezen gaan interesseren, al blijft de school als zodanig zuiver religieus. Deze oplossing kon in leven blijven tot de XIXde eeuw. In 1869 wordt het schoolwezen zuiver een staatskwestie en meteen geseculariseerd. De katholieke school wordt voortaan een private instelling, die hoogstens geduld wordt, en soms zelfs aangevallen. Deze ontwikkeling wordt verbonden met de sociale, ideologische en politieke evolutie van het land. S. zou uit de liberale hegemonie willen treden, en voor de katholieke scholen een oplossing vinden die hen volle recht laat wedervaren in onze complexe moderne gemeenschap. Een belangrijk boek in de moderne strijd om de confessionele school.

P. v. Doornik

William LAWSON, *Person to Person, A Recipe for Living*, London, Longmans, Green and Co., 1957, 12.5 x 19, IV + 134 blz., geb. 10/6.

W. Lawson S.J. wil de gelovigen een gezonde levensregel voorleggen, vertrekkend van een goede christelijke persoonsfilosofie. Hij heeft heel wat recente boeken over dit onderwerp gelezen, en weet uiterst handig en vlot zijn kennis op een bevattelijke wijze aan de hand te doen. Korte hoofdstukjes geven eerst een inzicht in het wezen van de persoon van Thomas tot Von Hildebrand en meer recenten nog als G. Marcel en M. Buber. Volgen beschouwingen over de depersonaliserende invloeden van onze tijd: industrie, staat, technocratie en populaire psychologie, zoals ze nogal verspreid is in angelsaksische landen, en elke vorm van totalitarisme. Ten slotte werkt hij praktisch uit hoe men de mens moet opvoeden tot een vrij, verantwoordelijk en personalistisch handelen. Het is een goede vulgarisatie in een typisch nuchtere engelse toon.

P. Fransen

M. H. LELONG O.P., *La bonne nouvelle aux pauvres*, Paris, Les Editions du Cerf, 1958, 12 x 19, 256 blz.

De moderne predicatie wordt steeds meer en meer bijbels, en de noodzakelijkheid om, in het christelijk onderricht, de gelovigen in onmiddellijk contact te brengen met de levende persoon van Jezus, zoals wij Hem kennen uit het Evangelie, wordt met de dag meer ingezien. Dit is ook de bedoeling van deze 26 over de radio uitgezonden preken, die alle, op een aan de moderne mens aangepaste wijze, verschillende aspecten belichten van de Blijde Boodschap die aan alle nederigen van harte en alle mensen van goede wil moet worden gebracht: de laatste preek werd gehouden in de gevangeniskapel van Melun. Als voorbeeld van evangelische predicatie zal dit boek van P. Lelong dienst bewijzen.

J. Depoorter

E. Moore DARLING, *Highways, Hedges and Factories*, With a Foreword by the Bishop of Coventry, London, Longmans, 1957, 12.5 x 19.5, X + 135 blz., geb. 10/.

Negentig procent der Engelsen staan buiten elk georganiseerd kerkelijk verband. De overgrote meerderheid van de clerus houdt zich bezig met de rest. Wie zal zich dan bekommeren om de onkerkelijken, naar het woord van Onze Heer, dat Hij niet is gekomen voor de gezonden, maar voor de zieken. Het motto van dit boek klinkt duidelijk genoeg, maar wordt in alle christelijke gemeenschappen zo moeilijk aanvaard: „Zo de berg niet tot Mohammed komt...". Hoe deze onkerkelijken bereiken? Persoonlijk contact („contact and care") is onontbeerlijk. Daarom zal de geestelijke eventueel zijn kerkgebouw verlaten, en de mensen opzoeken in fabrieken, scholen, hun thuis. Hij zal deze mensen ook moeten beleren („inform") door pers, radio, televisie en onderwijs. Canon Darling was veertig jaren lang eenvoudige „curate" en „vicar" in een parochie van de Midlands. Later werd hij door zijn bisschop vrijgesteld voor missiewerk in heel het diocees. Dit boekje geeft ons de ervaring van heel een leven. Het zit vol kleine anecdoten, want hij heeft meer vertrouwen in de overtuigingskracht van het nuchtere feit. Het bevat ook zeer rake, en tevens uiterst wijze en diep-priesterlijke reflecties, die door elke priester zouden moeten gelezen worden. Schrijver is geen R.K., maar een gelovend lid van de Church of England, die op een werkelijk zeer zuivere wijze het priesterlijke beleeft, „claiming no privilege save that of service".

P. van Doornik

Andrew BOOTH, L. BRANDWOOD, J. P. CLEAVE, *Mechanical resolution of linguistic problems,* London, Butterworths Scientific Publications, 1958, 14.5 x 22, 306 blz., geb. 50/.

Dit boek bevat de meest recente technische gegevens betreffende het gebruik van electronische rekeneenheden in de analyse van de taal; de auters zijn vooral gespecialiseerd in de mechanische vertalingstechniek. Na een interessant overzicht van de pogingen die werden gedaan in dit opzicht, vooral sinds het ontstaan van de machtige electronische apparatuur, en een overzicht van constructie en gebruikstechniek, volgen de programma's voor drie gebruikelijke taalanalysen: de woordfrequentietelling, het opstellen van een concordans en de stijlanalyse bevattende: woordorde, frequentietelling der woordklassen en ontleding van het ritme. Tenslotte bespreken de auteurs in détail de moeilijkheden en de mogelijkheden van de vertalingstechniek, vooral voor de Europese talen: Frans, Engels, Duits en Russisch, en besluiten hun betoog met het voorstellen van een nieuwe formule voor de bouw van een automatische vertalingsmachine. Dit boek geeft een exact en klaar beeld van de huidige stand van het wetenschappelijk onderzoek betreffende deze nieuwe technieken die de linguist en de filosoof, wegens de onverwachte mogelijkheden die zij openen en tevens wegens de ietwat onthutsende voorstellingswijze der publiciteit, wel enigszins intrigeren. Dit eerste systematische handboek voor programmeringstechniek van linguistische problemen is het begin van een tijdvak van verruimde mogelijkheden voor de wetenschapstakken die zich met de taal bezighouden. Het feitenmateriaal, dat onontbeerlijk is voor elke ernstige studie en voor de accumulatie waarvan ettelijke geleerden vele jaren van hun leven hebben gegeven, wordt door deze nieuwe technieken in tevoren ondenkbare hoeveelheden ter beschikking gesteld. Het meest ingewikkelde probleem: de mechanische vertaling is niet slechts een louter technische en utilitaire aangelegenheid welks verwezenlijking afhangt van de bouw van een zo groot mogelijke „stapelplaats" voor woord- en structuureenheden, maar zij is tevens een tot grote nauwkeurigheid gedwongen studie van taalfenomenen en denkgewoonten. In die zin wordt de bouw van een vertalingsmachine hét wetenschappelijk instrument der differentiële taal-analyse.

H. Somers

Albert HARTMANN S.J., *Vraie et fausse tolérance, (Foi vivante),* traduit de l'allemand par A. BESNARD, Parijs, Editions du Cerf, 1958, 12 x 19, 289 blz.

Vertaling van het in 1955 verschenen *Toleranz und christlicher Glaube.* Zie bespreking: *Bijdragen* 18 (1957) 89.

Ian HISLOP A.P., *A Catechism for Adults,* London, Blackfriars Publications, 1956, 12 x 18, VIII + 72 blz., 5/.

Sammlung Sigma: J. BERNHART, *Brannte nicht unser Herz* - E. BENOIT, *Freude, lauter Freude - Geistliche Briefe* - bibliophile Ausgaben, japanisch gebunden, München, Ars Sacra, 1957, 10 x 18, 32 blz., DM 2.50 per deeltje.

Mgr. A. RENARD, *Fidélité au Christ et présence au monde, (Présence chrétienne),* Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 12 x 19, 260 blz., 93 B. frs.

F. LELOTTE S.J., *Jeugd spreekt met God, Overwegingen en gebeden,* Ned. vert. van G. VAN VOORST TOT VOORST S.J. en H. SANDERS O.F.M., Kevelaer, Butzon & Becker, 1957, 10 x 14.5, 384 blz., geïll., geb. f 6,40.

Ad. ZUMKELLER O.E.S.A., *Hermann von Schildesche O.E.S.A. (8 juli 1357), Zur 600. Wiederkehr seines Todestages, (Cassiciacum,* XIV), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1957, 15 x 22, 130 blz.

Louis LOCHET, *Apparitions, Présence de Marie à notre temps, (Présence chrétienne),* Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 11 x 19, 160 blz., 57 B. frs.

Mgr. RICHARD, *Le Seigneur est proche, (Présence chrétienne),* Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 11 x 19, 65 blz., 33 B. frs.

I. SANDY en M. DUFAUR, *De granit et de Pourpre, le Cardinal Saliège,* Paris, Spes, 1957, 14 x 19, 192 blz., 435 F. frs.

J. NICOLUSSI, *Hat die Bibel recht?,* Sonderdruck aus *Gott im Alten Testament, II,* Innsbruck, Fel. Rauch, 1957, 13.5 x 21.5, 40 blz.

S. HARRISON THOMSON, *Progress of Medieval and Renaissance Studies in the United States and Canada,* Bulletin No 24, Boulder (Color.), University of Colorado, 1957, 14.5 x 23, 123 blz., $ 2.00.

G. GATHELIER, *l'Education religieuse des Adolescentes, une expérience,* préf. et notes de Mgr. LACOINTE, Lyon-Paris, Centre d'Etudes Pédagogiques E. Vitte, 1957, 16 x 24.5, XX + 257 blz.

R. Claude S.J., *Frassati parmi nous, („Adolescent, qui es-tu?")*, Tournai-Paris, Casterman 1957, 12 x 17, 189 blz., 42 B. frs.

Ern. Huant, *L'anti-masse, Critique scientifique de l'idéologie de masse,* (Collection *Le monde et la foi,* dirig. par J. de Fabrègues), Doornik, Desclée De Brouwer, 1956, 11.5 x 18, 115 blz.

A. A. A. Terruwe, *De rijping van het verlangen,* Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 12.5 x 19.5, 36 blz., ing. f 1.90.

Harald Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings, A study in the limits of „Formgeschichte",* an Address delivered at the Opening Session of the Congress on „The Four Gospels in 1957"... Oxford, on 16 Sept. 1957, London, A. R. Mowbray & Co., 1957, 14 x 21.5, 30 blz., 2/.

Hermann Volk, *Christus und Maria, dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit,* Münster, Aschendorff, [2]1957, 13 x 21, 44 blz., DM 2.40.

id., *Schöpfungsglaube und Entwicklung,* Münster, Aschendorff, [2]1957, 13 x 21, 24 blz., DM 1.30.

H. Meijer en C. Schoonbrood O.F.M., *De vrijheid van de Philosophie en de Encycliek Humani Generis,* met een inleiding van D. Barteing, Assen, van Gorcum & Comp., 1957, 14 x 22, 52 blz., f 3.90.

O. Karrer, *Biblische Meditationen,* München, Ars Sacra, 1958, 11.5 x 19, 288 blz., DM 11.80.

Birger Gerhardsson, *The good Samaritan — The good Shepherd?, (Coniectanea Neotestamentica,* XVI), Lund, C. W. K. Gleerup, Copenhagen, E. Munksgaard, 1958, 16 x 24, 31 blz., Kr. 5.—.

Anton Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf den Hintergrund der Qumranbewegung, (Freiburger Universitätsreden,* Neue Folge, Heft 27), Freiburg i.B., H. F. Schulz Verlag, 1958, 14.5 x 20.5, 20 blz., DM 1.80.

A. Fransen S.J., *Christus onze Zaligmaker, (Leven in Christus,* Godsdiensthandboek o.l.v. Dr. M. van Caster S.J., II), Brugge/Bussum, Desclée de Brouwer, [5]1957, 13.5 x 21, 158 blz., ing. *f* 4.80.

L. Flam, *De morele crisis van onze tijd, (Wereldboog-serie,* 118), Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1958, 12.5 x 19, 119 blz., geb. *f* 2.40.

André Eckardt, *Laotse, unvergängliche Weisheit, („Glauben und Wissen",* 18), München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1957, 13 x 20, 46 blz. + tpl., ing. 3.40 Zw.frs.

Heinz Schlötermann, *Mystik in den Religionen der Völker, („Glauben und Wissen",* 19), München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958, 13 x 20, 126 blz., ing. 5.50 Zw.frs., geb. 7.50 Zw.frs.

50 Jahre katholische Schulbibel 1907-1957, Eine Schrift zum 50-jährigen Jubiläum der Eckerbibel und zu ihrer Neuausgabe, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1957, 16 x 24, 81 blz., geïllustreerd.

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

R. HARDOWIRJONO
P. DE LETTER
J. J. HOUBEN
F. DE RAEDEMAEKER
P. SMULDERS

MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

DEEL NEGENTIEN • 1958 • AFLEVERING 1

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

BIJDRAGEN
Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50; voor België frs 72.—.

REDACTIE-ADRES
Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES
Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

INHOUD

ADRESSEN: R. Hardowirjono S.J.: Rathfarnham, Co, Dublin. — Prof. Dr. P. De Letter S.J.: St. Mary's Theological College, Kurseong (India). — Prof. Dr. J. J. Houben S.J. en Prof. Dr. P. Smulders S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht. — Prof. Dr. F. De Raedemaeker S.J.: Minderbroedersstraat 11, Leuven.